

﴿ ترجمة المصنف رحمه الله تعالى ﴾

﴿ منقولة من كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبدالحى الكسنى الهندى ﴾

(أحمد بن علي (١)) أبو بكر الرازى الجصاص كان امام الحنفية فى عصره اخذ عن أبى سهل الزجاج وعن أبى الحسن الكرخى عن أبى سعيد البردى عن موسى بن نصير الرازى عن محمد واستقر التدريس له ببغداد وانهت الرحلة اليه وكان على طريق الكرخى فى الورع والزهد وبه انتفع وعليه تخرج وله تصانيف منها أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخى وشرح مختصر الطحاوى وشرح جامع محمد وكتاب فى اصول الفقه وشرح الامماء الحسنى وأدب القضاء مات سابع ذى الحجة سنة سبعين وثلاثمائة وكان مولده ببغداد سنة خمس وثلاثمائة (قال الجامع) الجصاص بفتح الجيم وتشديد الصاد المهملة فى آخره صاد أخرى هذه النسبة الى العمل بالجصاص ذكره السمعانى . وفى طبقات القارى احمد بن علي أبو بكر الرازى الامام الكبير الشان المعروف بالجصاص وهو لقب له وذكره بعض الاصحاب بلفظ الرازى وبعضهم بلفظ الجصاص وهما واحد خلافاً لمن قوم انهما اثنان كما صرح به صاحب القاموس فى طبقاته للحنفية سكن ببغداد وعنه اخذ فقهاؤها واليه انتهت رئاسة الاصحاب . قال الخطيب هو امام اصحاب أبى حنيفة فى وقته وكان مشهوراً بالزهد وخطب فى أن يلى القضاء فامتنع وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل . تفقه على أبى سهل وعلى أبى الحسن الكرخى وبه انتفع وعليه تخرج وقد دخل بغداد سنة خمس وعشرين ثم خرج الى الأهواز ثم عاد الى بغداد ثم خرج الى نيسابور مع الحاكم النيسابورى برأى شيخه أبى الحسن الكرخى ومشورته فأتى الكرخى وهو نيسابورى ثم عاد الى بغداد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة . وتفقه عليه جماعة منهم أبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجانى شيخ القدورى وأبو الحسن محمد بن أحمد الزعفرانى وروى الحديث عن عبد الباقي بن قانع وأكثر عنه فى أحكام القرآن وله من المصنفات أحكام القرآن وشرح مختصر شيخه وشرح مختصر الطحاوى وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح الامماء

(١) جملة بعضهم أصحاب التخرج من المقلدين الذين لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً لكنهم لاحظتهم بالاصول يقدرون على تفصيل قولهم ذي وجوهين وتعصب بمشقة الفقه بأنه ظاهري فقه ونزول له من عقله ومن يتبع تلاميذه والاقوال للفقهاء عنه عمل ان الذين عد منهم المجتهدين كشخص الاتمة وغيره كما هم صال عليه فهو احق بأن يجعل من المجتهدين فى المذهب (منه)

الحسنى وله كتاب مفيد في أصول الفقه وله جوابات على مسائل وردت عليه ومات سنة سبعين وثلاثمائة اُتبعه . قلت هكذا ذكره غير واحد وذكر محمد بن عبد الباقي الزرقاني في شرح المواهب اللدنية في الفصل الثاني من المقصد السابع وفاته سنة خمس عشرة وثلاثمائة حيث قال أبو بكر الرازي أحمد بن علي بن حسين الامام الحافظ محدث فيسابور من أئمة الحنفية سمع أبا حاتم وعثمان الدارمي وعنه أبو علي وأبو أحمد الحاكم قال ابن عقدة كان من الحفاظ مات سنة خمس عشرة وثلاثمائة اُتبعه وذكر صاحب كشف الظنون عند ذكر أحكام القرآن أنه لمحمد بن أحمد المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة وقال عند ذكر أصول الفقه للإمام أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة وقال عند ذكر شرح أدب القضاء للخصاف منهم أبو بكر أحمد بن علي الجصاص المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة وقال عند ذكر شروح الجامع الصغير وشرح الامام أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة وكذلك قال عند ذكر شروح الجامع الكبير وقال عند ذكر شرح مختصر الكرخي والامام أبو بكر محمد بن علي المعروف بالجصاص الحنفي المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة فأنظر الى هذه الاختلافات يسميه تارة أحمد بن علي وتارة محمد بن علي وتارة محمد بن أحمد والصواب هو الأول

الجزء الأول

من کتاب

الحكام القضاة

تَالِيفُ الْإِمَامِ الْحَاجِّ مُحَمَّدٍ الْأَسَدِيِّ بِمَكَّةَ الْمُكَرَّمَةِ

الحضرة

الحنفى المتوفى ٣٧٠ هـ

الزَّامِرُ

عبد الرحمن محمد

بميدان الجامع الأزهر مصر

طبع بالمطبعة البهية المصرية ادارة الملتزم

سنة ١٣٤٧ هجرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال أبو بكر أحمد بن علي الرازي رضي الله عنه قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة (١) تشمل على ذكر جل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد وتوطئة لما يحتاج اليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن واستخراج دلائله واحكام الفاظه وما تنصرف عليه أنحاء كلام العرب والامماء اللغوية والعبارات الشرعية اذ كان اولي العلوم بالتقديم معرفة توحيد الله وتنزيهه عن شبه خلقه وعما تخله المفترون من ظلم عبده والآن حتى انتهى بنا القول الى ذكر احكام القرآن ودلائله والله نسال التوفيق لما يقرنا اليه ويزلفنا اليه انه ولي ذلك والقادر عليه

﴿ باب القول في بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال أبو بكر الكلام فيها من وجوه احدها معنى الضمير الذي فيها والثاني هل هي من القرآن في افتتاحه والثالث هل هي من الفاتحة أم لا والرابع هل هي من أوائل السور والخامس هل هي آية تامة أم ليست بآية تامة والسادس قراءتها في الصلاة والسابع تكرارها في أوائل السور في الصلاة والثامن الجهر بها والتاسع ذكر ما في مضميرها من الفوائد وكثرة المعاني فنقول ان فيها ضمير فعل لا يستغنى الكلام عنه لان الباء مع سائر حروف الجر لا بد ان يتصل بفعل اما مظهر مذكور واما مضمير مخدوف والضمير في هذا الموضع ينقسم الى معنيين خبر وأمر فاذا كان الضمير خبراً كان معناه بدأ يسم الله فحذف هذا الخبر واضمر لان القارئ مبتدئ فالحال المشاهدة منبئة عنه ومغنية عن ذكره واذا كان أمراً كان معناه بدأ وأهم الله واحتماله لكل واحد من المعنيين على وجه واحد وفي نسق تلاوة السورة دلالة على انه أمر وهو قوله تعالى (يا لك نعبد) ومعناه قولوا اياك كذلك ابتداء الخطاب في معنى قوله يسم الله وقد ورد الامر بذلك في مواضع من القرآن مصرحاً وهو قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فأمر في افتتاح القراءة بالتسمية كما أمر امام القراءة بتقديم الاستعاذة وهو اذا كان

(١) مراد المصنف بالمقدمة المذكورة كتابه الذي ألفه في اصول الفقه فانه مقدمة لاستنباط احكام القرآن (لمصححه)

خبراً فانه يتضمن معنى الامر لانه لما كان معلوماً فانه خبر من الله بانه يبدأ باسم الله فيه
امر لنا بالابتداء به والتبرك بافتتاحه لانه انما اخبرنا به لنفعل مثله ولا يبعد ان يكون
الضمير لهما جميعاً فيكون الخبر والامر جميعاً مرادين لا احتمال اللفظ لهما فان قال تائل
لو صرح بذلك الخبر لم يميز ان يريد به المعنيين جميعاً من الامر والخبر كذلك يجب ان
يكون حكم الضمير في انقضاء ارادة الامرين ﴿﴾ قيل له ﴿﴾
اذا اظهر صيغة الخبر امتنع ان يريد بها الاستحالة كون لفظ واحد امر او خبر في حال
واحد لانه متى اراد بالخبر الامر كان اللفظ مجازاً او اذا اراد به حقيقة الخبر كان حقيقة
وغير جائز ان يكون اللفظ الواحد مجازاً حقيقة لان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في
موضعه والجواز ما عدل به عن موضعه الى غيره ويستحيل كونه مستعملاً في موضعه
ومعدولاً عنه في حال واحد فذلك امتنع ارادة الخبر والامر بلفظ واحد ﴿﴾ واما
الضمير فغير مذكور وانما هو متعلق بالارادة ولا يستحيل ارادتهما معاً عند احتمال
اللفظ لاضمار كل واحد منهما فيكون معناه حينئذ ابدأهم الله على معنى الخبر
وابدأوا اتم ايضاً به اقتداءً بفعل وتبركاً به غير ان جواز ارادتهما لا يوجب عند
الاطلاق اثباتهما بالادلة اذ ليس هو عموم لفظ مستعمل على مقتضاه وموجبه وانما
الذي يلزم محكم اللفظ اثبات ضمير محتمل لكل واحد من الوجهين وتعيينه في
احدهما موقوف على الدلالة كذلك قولنا في فطاره نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم
(رفع عن أمي الخطأ والفسيان وما استكرهوا عليه) لان الحكم لما يتعلق بضمير
يحتمل رفع الحكم رأساً ويحتمل الما فممتنع ارادة الامرين بان لا يلزمه شيء ولا
ما فم عليه عند الله لا احتمال اللفظ لهما وجواز ارادتهما الا انه مع ذلك ليس بعموم لفظ
فيمنظّمهما فاحتجنا في اثبات المراد الى دلالة من غيره وليس بمنع قيام الدلالة على ارادة
احدهما بعينه او ارادتهما جميعاً وقديحى من الضمير المحتمل لامرين ما لا يصح
ارادتهما معاً نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (انما الاعمال بالنيات)
معلوم ان حكمه متعلق بضمير محتمل جواز العمل ويحتمل افضليته (١) فتي
اراد الجواز امتنعت ارادة الافضلية لان ارادة الجواز تنفي ثبوت حكمه مع
عدم النية و ارادة الافضلية تقتضي اثبات حكم شيء منه لاحالة مع اثبات
النقصان فيه وفي الافضلية ويستحيل ان يريد في الاصل وفي السكال الموجب
للقصان في حال واحد وهذا مما لا يصح فيه ارادة المعنيين من في الاصل واثبات

النقص ولا يصح قيام الدلالة على إرادتهما قال أبو بكر وإذا ثبت اقتضاؤه لمعنى
الامراق قسم ذلك إلى فرض وقل فالفرض هو ذكر الله عند افتتاح الصلاة في قوله
تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) فجعله مصليا يعقب الذكر
فدل على أنه أراد ذكر التحريم وقال تعالى (واذكروا اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا)
قيل إن المراد به ذكر الافتتاح روى عن الزهري في قوله تعالى (والزمهم كلمة
التقوى) قال هي بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك هو في الذبيحة فرض وقد أكد
بقوله (واذكروا اسم الله عليها صواف) وقوله (ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وأنه لفسق) وهو في الطهارة والاكل والشرب وابتداء الامور قل فإن قال
قائل هل لأوجبت التسمية على الوضوء بمقتضى الظاهر لعدم الدلالة على خصوصه مع
ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) قيل
له الضمير ليس بظاهر فيعتبر محومه وأما ثبت منه ما قامت الدلالة عليه وقوله
(لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) على جهة نفي الفضيلة للدلائل قامت عليه

﴿ باب القول في أنها من القرآن ﴾

قال أبو بكر لا خلاف بين المسلمين أن بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في قوله تعالى
(أنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم) وروى أن جبريل عليه السلام أول ما أتى
النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن قال له اقرأ قال ما أنا بقارئ قال له (اقرأ باسم ربك الذي
خلق) وروى أبو قطن عن المسعودي عن الحرث المكي أن النبي عليه السلام كتب
في أوائل الكتب باسمك اللهم حتى نزل (بسم الله مجريها ومرسيها) فكتب بسم
الله ثم نزل قوله تعالى (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فكتب فوقه الرحمن فنزلت
قصة سليمان فكتبها حيث نزل وما سمعنا في سنن أبي داود قال الشعبي ومالك
وقنادة وثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى نزلت
سورة النمل وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حين أراد أن يكتب بينه وبين سهيل بن
عمر وكتاب الهدية بالحديبية قال لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه اكتب بسم الله الرحمن
الرحيم فقال له سهيل باسمك اللهم فأفلا تعرف الرحمن إلى أن سمع بها بعد فهذا يدل
على أن بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من القرآن ثم أنزلها الله تعالى في سورة النمل

(القول في انها من فاتحة الكتاب)

قال أبو بكر ثم اختلف في انها من فاتحة الكتاب أم لا فعدّها قراء الكوفيين آية منها ولم يعدّها قراء البصريين وليس عن اصحابنا رواية منصوطة في أنها آية منها الا ان شيخنا ابا الحسن الكرخي حكى مذهبه في ترك الجهر بها وهذا يدل على انها ليست منها عندهم لانها لو كانت آية منها عندهم لجهر بها كما جهر بسائر آي السور وقال الشافعي هي آية منها وان تركها اعاد الصلاة وتصحيح احدهذين القولين موقوف على الجهل والاخفاء على ما سنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى

(القول في هل هي من أوائل السور)

قال أبو بكر ثم اختلف في أنها آية من أوائل السور أو ليست بآية منها على ما ذكرنا من مذهب اصحابنا انها ليست بآية من أوائل السور لترك الجهر بها ولانها اذا لم تكن من فاتحة الكتاب فكذلك حكمها في غيرها اذ ليس من قول أحد انها ليست من فاتحة الكتاب وانها من أوائل السور وزعم الشافعي انها آية من كل سورة وما سبقه الى هذا القول أحد لان الخلاف بين السلف انما هو في أنها آية من فاتحة الكتاب أو ليست بآية منها ولم يعدّها أحد آية من سائر السور ومن الدليل على أنها ليست من فاتحة الكتاب حديث سفيان بن عيينة عن العلامة بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال (قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال مجدني عبدي واثنى على عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال فوض الى عبدي واذا قال اياك نعبد و اياك نستعين قال هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فيقول لعبدي اهدنا الصراط المستقيم الى آخرها قال لعبدي ما سأل) فلو كانت من فاتحة الكتاب لذكرها فيما ذكر من آي السورة فدل ذلك على انها ليست منها ومن المعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم اعماهر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب وجعلها فمقين فافتى بذلك أن تكون بسم الله الرحمن الرحيم آية منها من وجهين أحدهما انه لم يذكرها في التسمية الثانية انها لو صارت في التسمية لما كانت قصتين بل كان يكون ما شاء فيها اكثر مما للعبد لان بسم الله الرحمن الرحيم تناء على الله تعالى لا شيء للعبد فيه فان قال قائل انما لم يذكرها لانه قد ذكر الرحمن الرحيم في اضعاغ السورة

* قيل له هذا خطا من وجهين أحدهما أنه إذا كانت آية غيرها (١) فلا بد من ذكرها ولو جاز ما ذكرت لجواز الاقتصار بالقرآن على ما في السورة منها دونها ووجه آخر وهو أن قوله بسم الله فيه ثناء على الله وهو مع ذلك اسم مختص بالله تعالى لا يسمى به غيره فالواجب لاحالة أن يكون مذكورا في القسمة اذ لم يتقدم له ذكر فيا قسم من آي السورة وقد روي هذا الخبر على غير هذا الوجه وهو ما حدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى هشام بن زهرة يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدتي ولعبدتي ما سألت يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدني عبدتي فيقول الرحمن الرحيم يقول الله انني على عبدتي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدتي وهذه الآية بيني وبين عبدتي يقول العبد اياك فعبدواياك فستعين فهذه بيني وبين عبدتي ولعبدتي ما سألت فذكر في هذا الحديث في مالك يوم الدين انه بيني وبين عبدتي نصفين هذا غلط من راويه لان قوله تعالى مالك يوم الدين ثناء خالص لله تعالى لا شيء للعبد فيه كقوله الحمد لله رب العالمين وانما جعل قوله اياك فعبدواياك فستعين بينه وبين العبد لاعتظام من الثناء على الله تعالى ومن مسألة العبد ألا ترى ان سائر الآي بعدها من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم جعلها للعبد خاصة اذ ليس فيه ثناء على الله وانما هو مسألة من العبد لما ذكر ومن جهة أخرى ان قوله مالك يوم الدين لو كان بينه وبين العبد وكذلك قوله اياك فعبدواياك فستعين لما كان نصفين على قول من يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية بل كان يكون لله تعالى اربع (٢) وللعبد ثلاث ومما يدل على أن البسملة ليست من أوائل السور وانما هي للفصل بينها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمر بن عون قال أخبرنا هشيم عن عوف الاعرابي عن يزيد القاري قال سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال قلت لعثمان بن عفان رضي الله عنه ما حكمكم على ان تعدتم الى براءة وهي من المثني والى الاقوال وهي المثاني فجعلتموها في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم قال عثمان كان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له فيقول ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وينزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك وكانت

(١) أي غير آية الرحمن الرحيم

(٢) قوله يكون لله تعالى اربع فيه نظر ظاهر لانه يكون له تعالى حيث شئت ثلاث كآلنا نحن (لمصححه)

الاقفال من أول ما نزل عليه بالمدينة وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها مناهن هناك وضمتها في السبع الطوال ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فاخبر عثمان ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من السورة وانه انما كان يكتبها في فصل السورة بينها وبين غيرها لا غير وايضا فلو كانت من السور ومن فاتحة الكتاب لعرفته الكافة بتوقيف من النبي عليه السلام انها منها كما عرفت مواضع سائر الآي من سورها ولم يختلف فيها وذلك أن سبيل العلم بمواضع الآي كموالاتي قسمها فلما كان طريق اثبات القرآن نقل الكافة دون نقل الأحاد وجب أن يكون كذلك حكم مواضعه وترتيبه ألا ترى انه في جاز لا حدان الله ترتيب آي القرآن ولا نقل شيء منه عن موضعه الى غيره فان فاعل ذلك بمثله من رام ازالتة ورفعه فلو كانت بسم الله الرحمن الرحيم من أوائل السور لعرفت الكافة موضعها منها كسائر الآي وكوضعها من سورة النمل فلما لم نهم نقلوا ذلك النيامن طريق التواتر الموجب للعلم لم يحجز لنا اثباتها في أوائل السور * فان قال قائل فندقلوا التنا جميع ما في المصحف على انه القرآن وذلك كاف في اثباتها من السور في مواضعها المذكورة في المصحف * قيل له انما قلوا التنا كتبها في أوائلها ولم نقلوا التنا انها منها وانما الكلام بيننا وبينكم في انها من هذه السورة التي هي مكتوبة في أوائلها ونحن نقول بانها من القرآن اثبتت في هذه المواضع لاعلى انها من السور وليس يصلها بالسورة في المصحف وقراءتها معها موجبين أن يكون منها لأن القرآن كله بعضه متصل ببعض وما قيل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها ولا يجب من أجل ذلك أن يكون الجميع سورة واحدة فان قال قائل لما نقل التنا المصحف وذكرنا ان ما فيه هو القرآن على نظامه وترتيبه فلم تكن من أوائل السور مع النقل المستفيض لبيئوا ذلك وذكرنا انها ليست من أوائل السور لثلاثه * قيل له هذا يلزم من يقول انها ليست من القرآن فاما من أعطى القول بانها منه فهذا السؤال ساقط عنه * فان قيل ولولم تكن منها لعرفته الكافة حسب ما أزم من يقول انها منها * قيل له لا يجب ذلك لانه ليس عليهم نقل كل ما ليس من السورة أنه ليس منها كاليس عليهم نقل ما ليس من القرآن أنه ليس منه وانما عليهم نقل ما هو من السورة أنه منها كما عليهم نقل ما هو من القرآن أنه منه فاذا لم يرد النقل المستفيض بكونها من السور واختلف فيه لم يحجز لنا اثباتها كاثبات القرآن قسمه ويدل أيضا على أنها ليست من أوائل السور ما حدثنا محمد بن جعفر بن ابان قال حدثنا محمد بن أيوب قال حدثنا مسدد قال حدثني يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة عن عباس

الجشعي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سورة في القرآن ثلاثون آية
 شققت لصاحبها حتى غفر له تبارك الذي بيده الملك واتفق القراء وغيرهم أنها ثلاثون
 آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت منها كانت إحدى وثلاثين آية وذلك خلاف
 قول النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه أيضا اتفاق جميع قراء الأمصار وفقهاهم على
 أن سورة الكوثر ثلاث آيات وسورة الاخلاص أربع آيات فلو كانت منها لكافت أكثر
 مما عدوا فان قال قائل انما عدوا سواها لانه لا اشكال فيها عندهم قيل له فكان لا يجوز
 لهم أن يقول سورة الاخلاص أربع آيات وسورة الكوثر ثلاث آيات والثلاث
 والاربع انما هي بعض السورة ولو كان كذلك لوجب أن يقولوا في الفاتحة انها ست
 آيات قال أبو بكر رحمه الله وقد روى عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبي جلال (١) عن
 سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول الحمد لله رب
 العالمين سبع آيات اخذهن بسم الله الرحمن الرحيم وشك بعضهم في ذكر أبي هريرة
 في الاسناد وذكر أبو بكر الحنفي عن عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبي جلال
 عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قرأتم الحمد لله
 رب العالمين فاقرءواهم الله الرحمن الرحيم فانها إحدى آياتها قال أبو بكر ثم لقيت
 نوحا فحدثني به عن سعيد المقبري عن أبي هريرة مثله ولم يرفعه ومثل هذا الاختلاف
 في السند والرفع يدل على أنه غير مضبوط في الاصل فلم يثبت به توقيف عن النبي عليه
 السلام ومع ذلك فجائز أن يكون قوله فانها إحدى آياتها من قول أبي هريرة لأن
 الراوي قد يدرج كلامه في الحديث من غير فصل بينهما لم يعلم السامع الذي حضره
 بعينه وقد وجد مثل ذلك كثيرا في الاخبار ففجائز فيما كان هذا وصفه ان
 يعزى الى النبي صلى الله عليه وسلم بالاحتمال وجائز أن يكون أبو هريرة قال ذلك من
 جهة أنه سمع النبي عليه السلام يمجدها وظنهم السورة لأن أباهريرة قد روى الجهر
 عن النبي صلى الله عليه وسلم وأيضا لو ثبت هذا الحديث عارضا من الاضطراب في
 السند والاختلاف في الرفع وزوال الاحتمال في كونه من قول أبي هريرة لما
 جاز لنا اثباتها من السورة اذ كان طريق اثباتها قتل الامه على ما بين آقا
 فصل وأما القول في أنها آية أوليست بآية فانه لا خلاف أنها ليست بآية
 نامة في سورة التمل وأنها هناك بعض آية وان ابتداء الآية من قوله تعالى (انه
 (١) هكذا في النسخ التي في ايدينا والذي وجدنا في خلاصة تهذيب الكمال في اسماء الرجال نوح بن أبي بلال
 (لمصحح)

من سليمان) ومع ذلك فكونها ليست آية تامة في سورة النمل لا يمنع أن تكون آية في غيرها لوجودها مثلها في القرآن ألا ترى أن قوله (الرحمن الرحيم) في اضعاف الفاتحة هو آية تامة وليست بآية تامة من قوله بسم الله الرحمن الرحيم عند الجميع وكذلك قوله (الحمد لله رب العالمين) هو آية تامة في الفاتحة وهي بعض آية في قوله تعالى (وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين) وإذا كان كذلك احتمل أن تكون بعض آية في فصول السور واحتمل أن تكون آية على حسب ما ذكرنا وقد دللنا على أنها ليست من الفاتحة فالأولى أن تكون آية تامة من القرآن من غير سورة النمل لأن التي في سورة النمل ليست بآية تامة والدليل على أنها آية تامة حديث ابن أبي مليكة عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة فعدّها آية وفي لفظ آخر أن النبي عليه السلام كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة رواه الهيثم بن خالد عن أبي عكرمة عن عمرو بن هرون عن أبي مليكة عن أم سلمة عن النبي عليه السلام وروى أيضا اسباط عن السدي عن عبد خير عن علي أنه كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية وعن ابن عباس مثله وروى عبد الكريم عن أبي أمية البصري عن ابن أبي بردة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأخرج من المسجد حتى أخبرك بآية أو سورة لم تنزل على نبي بعد سليمان عليه السلام غيري فشيء واتبعته حتى اقتفى إلى باب المسجد وأخرج إحدى رجله من اسكفة الباب وبقيت الرجل الأخرى ثم أقبل على بوجه فقال بآي شيء تفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال ثم خرج * قال أبو بكر فثبت بما ذكرنا أنها آية إذ لم تعارض هذه الأخبار أخبار غيرها في فني كونها آية * فإن قال قائل يلزمك على ما أصلت أن لا تثبتها آية بأخبار الأحاد حسب ما قلته في فني كونها آية من أوائل السور * قيل له لا يجب ذلك من قبل أنه ليس على النبي صلى الله عليه وسلم توقيف الإامة على مقاطع الآي ومقاديرها ولم يعبد بمعرفة فبما نزل آية بخبر الواحد (١) وأما موضعها من السور فهو كتاباتها من القرآن سبيله النقل المتواتر ولا يجوز اثباتها بأخبار الأحاد ولا بالنظر والمقاييس كسائر السور وكوضعها من سورة النمل ألا ترى أنه قد كافه يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف على موضع الآي على ما روى ابن عباس عن عثمان وقد

(١) مراد المصنف رحمه الله تعالى أنه يجوز اثباتها إذا البسطة آية تامة بخبر الواحد وليس مراده اثبات أصل قرائنها بخبر الواحد كما لا يخفى (لمصححه)

قد مئذكره ولم يوجد عن النبي عليه السلام توقف في سائر الآي على مبادئها ومقاطعها فثبت انه غير مفروض علينا مقادير الآي فاذ قد ثبت أنها آية فليست
 مخلو من أن تكون آية في كل موضع هي مكتوبة فيه من القرآن وان لم تكن
 من أوائل السور وأن تكون آية منفردة كررت في هذه المواضع على
 حسب ما يكتب في أوائل الكتب على جهة التبرك باسم الله تعالى فالاولى أن تكون
 آية في كل موضع هي مكتوبة فيه للنقل الامة أن جميع ما في المصحف من القرآن
 ولم يخصوا شيئاً منه من غيره وليس وجودها مكررة في هذه المواضع مخرجها
 من أن تكون من القرآن لوجودها كثيراً منه مذكورا على وجه التكرار
 ولا يخرج ذلك من أن تكون كل آية منها وكل لفظة من القرآن في الموضع
 المذكور فيه نحو قوله (الحى القيوم) في سورة البقرة مثله في سورة آل عمران
 ونحو قوله (فبأى آلاء ربكما تكذبان) كل آية منها مفردة في موضعها من القرآن
 لا على معنى تكرار آية واحدة وكذلك بسم الله الرحمن الرحيم وقول النبي
 عليه السلام أنها آية يقتضى أن تكون آية في كل موضع ذكرت فيه
فصل وأما قراءتها في الصلاة فإن اباحية وابن ابى ليلى والثرى والحسن بن
 صالح وابو يوسف ومحمد وزفر والشافعى كانوا يقولون بقراءتها في الصلاة بعد
 الاستعاذة قبل فاتحة الكتاب واختلفوا في تكرارها في كل ركعة وعند افتتاح
 السورة فروى ابو يوسف عن ابى حنيفة انه يقرأها في كل ركعة مرة واحدة عند
 ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ولا يعيدها مع السورة عند ابى حنيفة وابى يوسف
 وقال محمد والحسن بن زياد عن ابى حنيفة اذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة
 لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم وان قرأها مع كل سورة فحسن قال
 الحسن وان كان مسبوفاً فليس عليه أن يقرأها فيما يقضى لأن الامام قد قرأها
 في أول صلاته وقراءة الامام له قراءة قال ابو بكر وهذا يدل من قوله على أنه كان يرى
 بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في ابتداء القراءة وانها ليست مفردة على وجه التبرك
 فقط حسب اثباتها في ابتداء الامور والكتب ولا منقولة عن مواضعها من القرآن
 وروى هشام عن ابى يوسف قال سألت اباحية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل
 فاتحة الكتاب وتجددها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب فقال ابو حنيفة يحجزه
 قراءتها قبل الحمد وقال ابو يوسف يقرأها في كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها
 في الاخرى أيضاً قبل فاتحة الكتاب بعدها إذا أراد ان يقرأ سورة قال محمد فان قرأ

سوراً كثيرة وكافت قراءته يخففها قرأها عند افتتاح كل سورة وإن كان يجهر بها لم يقرأها لانه في الجهر يفصل بين السورتين يسكتة * قال أبو بكر وهذا من قول محمد يدل على أن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم إنما هي للفصل بين السورتين أو لا بداء القراءة وإنها ليست من السورة ولا دلالة فيه على أنه كان لا يقرأها آية وإنها ليست من القرآن وقال الشافعي هي من أول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل سورة * قال أبو بكر وقد روى عن ابن عباس ومجاهد أنها تقرأ في كل ركعة وعن إبراهيم قال إذا قرأتها في أول كل ركعة أجزأك فيما بقي وقال مالك بن أنس لا يقرأها في المكتوبة سراً ولا جهر أو في النافلة إن شاء قرأ أو إن شاء ترك والدليل على أنها تقرأ في سائر الصلوات حديث أم سلمة وأبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أنس بن مالك قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يسرون بسم الله الرحمن الرحيم وقال في بعضها يخفون وفي بعضها كانوا لا يجهرون ومعلوم أن ذلك كان في الفرض لأنهم إنما كانوا يصلون خلفه في الفرائض لا في التطوع إذ ليس من سنة التطوع فعلها في جماعة وقد روى عن عائشة وعبد الله بن المغفل وأنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا إنما يدل على ترك الجهر بها ولا دلالة فيه على تركها رأساً فان قال قائل روى أبو زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت * قيل له ليس لمالك فيه دليل من قبل أنه ان ثبت أنه لم يقرأها في الثانية فاعلم ذلك حجة لمن يقتصر عليها في أول ركعة فاما ان يكون دليلاً على تركها رأساً فلا وقد روى قراءتها في أول الصلاة عن علي وعمر بن عباس وابن عمر من غير معارض لهم من الصحابة فثبت بذلك قراءتها في الفرض والنفل لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من غير معارض لهم وعلى أنه لا فرق بين الفرض والنفل لا في الإثبات ولا في النبي كالألّا يختلفان في سائر سنن الصلاة وأما وجه ما روى عن أبي حنيفة في اقتضائه على قراءتها في أول ركعة دون سائر الركعات وسور هاهنا لما ثبت أنها ليست من أوائل السور وإن كافت آية في موضعها على وجه الفصل بين السورتين أمر فأبى لا بتداعيها تبركا ثم ثبت أنها مقروءة في أول الصلاة بما قدمناه وكافت حرمة الصلاة حرمة واحدة وجميع أفعالها مبنية على التحريم صار جميع الصلاة كالفعل الواحد الذي يكتمى بذكر اسم الله تعالى في ابتدائه ولا يحتاج إلى إعادته وإن طال كالابتداء بها في أوائل

الكتب وكالم تعد عند ابتداء الركوع والسجود والتشهد وسائر أركان الصلاة كذلك حكمها مع ابتداء السورة والركعات ويدل على أنها موضوعة للفصل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى يتزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على أن موضوعها للفصل بين السورتين وأنها ليست من السور ولا يحتاج إلى تكرارها عند كل سورة فإن قال قائل إذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فيلزم أن يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضوعها * قيل له لا يجب ذلك لأن الفصل قد عرف بتزولها وأما يحتاج في الابتداء بها تبركا وقد وجد ذلك في ابتداء الصلاة ولا صلاة هناك مبتدأة فيقرأ من أجلها فذلك جاز الاختصار بها على أولها وأما من قرأها في كل ركعة فوجه قوله أن كل ركعة لها قراءة مبتدأة لا ينوب عنها القراءة في التي قبلها فمن حيث احتيج إلى استئناف القراءة فيها صارت كالركعة الأولى فلما كان المسنون فيها قراءتها في الركعة الأولى كان كذلك حكم الثانية إذا كان فيها ابتداء قراءة ولا يحتاج إلى إعادتها عند كل سورة لأنها فرض واحد وكان حكم السورة في الركعة الواحدة حكم ما قبلها لا إعادتها على فعل قد ابتدأه وحكم الدوام حكم الابتداء كالركوع إذا أطاله وكذلك السجود وسائر أفعال الصلاة الدوام على الفعل الواحد منها حكمه حكم الابتداء حتى إذا كان الابتداء فرضاً كان ما بعده في حكمه وأما من رأى إعادتها عند كل سورة فانهم فريقان أحدهما من لم يجعلها من السورة والآخر من جعلها من أوائلها فاما من جعلها من أوائلها فانه رأى إعادتها كما يقرأ أسائر أي السورة وأما من لم يرها من السورة فانه يجعل كل سورة كالصلاة المبتدأة فيبتدئ فيها بقراءتها كما فعلها في أول الصلاة لأنها كذلك في المصحف كما لو ابتداء قراءة السورة في غير الصلاة بدأها فذلك إذا قرأ قبلها سورة غيرها وقد روى أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم (قال أنزلت على سورة آتاهم فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ أنا أعطيناك الكوثر) إلى آخرها حتى ختمها وروى أبو بردة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم (التي آيات الكتاب وقرآن مبین) فهذا يدل على أنه عليه السلام قد كان يبتدئ بقراءة السورة في غير الصلاة بها وكان سبيلها أن يكون كذلك حكمها في الصلاة وقد روى عبد الله بن دينار عن ابن عمر أنه كان يفتتح أم القرآن بسم الله الرحمن الرحيم ويفتح السورة بسم الله الرحمن الرحيم وروى جابر عن المغيرة قال أمنا إبراهيم فقرأ في صلاة المغرب (ألم تركبوا فعل ربك بأصحاب

القليل) حتى اذا ختمها وصل بخاتمتها (لا يلاف قرئش) ولم يفصل بينهما بيسم الله الرحمن الرحيم
 ﴿ فصل ﴾ وأما الجهر بها فان أصحنا والثوري قالوا يخفيها وقال ابن أبي ليلى
 ان شاء جهر وان شاء أخفى وقال الشافعي يجهر بها وهذا الاختلاف أعماه في الامام
 اذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة وقد روى عن الصحابة فيها اختلاف كثير فروى
 عمر بن ذر عن أبيه قال صليت خلف بن عمر فجهر بيسم الله الرحمن الرحيم وروى حماد
 عن ابراهيم قال كان عمر يخفيها ثم يجهر بقائمه الكتاب وروى عنه أنس مثل ذلك
 قال ابراهيم كان عبد الله بن مسعود واصحابه يسرون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم
 لا يجهرون بها وروى أنس أن أبا بكر وعمر كانا يسران بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك
 روى عنه عبد الله بن المغفل وروى المغيرة عن ابراهيم قال جهر الامام بيسم الله الرحمن
 الرحيم في الصلاة بدعة وروى جرير عن حاصم الاحول قال ذكر لعكرمة الجهر بيسم
 الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال أنا اذا عرابي وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة قال
 بلغني عن ابن مسعود قال الجهر في الصلاة بيسم الله الرحمن الرحيم اعرابية وروى حماد
 ابن زيد عن كثير قال سئل الحسن عن الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال
 انما يفعل ذلك الاعرابي واختلفت الرواية عن ابن عباس فروى شريك عن حاصم عن
 سعيد بن جبيرة عن ابن عباس انه جهر بها وهذا يحتمل ان يكون في غير الصلاة وروى
 عبد الملك بن ابى حسين عن عكرمة عن ابن عباس في الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم قال
 ذلك فعل الاعراب وروى عن ابى حنيفة انه قال هي تمام السبع المثاني ولم يثبت
 عنه الجهر بها في الصلاة وقد روى ابو بكر بن عياش عن ابى سعيد عن ابى وائل قال
 كان عمرو على لا يجهر ان بيسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعود ولا بآمين وروى عن
 ابن عمر انه جهر بها في الصلاة فهو لاء الصحابة مختلفون فيها على ما بينا وروى أنس
 وعبد الله بن المغفل ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يسرون
 وفي بعضها كانوا يخفون وجعله عبد الله بن المغفل حدثا في الاسلام وروى ابو
 الجوزاء عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير
 والقراءة بالحمد لله رب العالمين ويختمها بالتسليم حدثنا ابو الحسن عبيد الله بن الحسين
 الكرخي رحمه الله قال حدثنا الحضرى قال حدثنا محمد بن العلاء حدثنا معاوية بن هشام
 عن محمد بن جابر عن حماد عن ابراهيم عن عبد الله قال ما جهر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في صلاة مكتوبة بيسم الله الرحمن الرحيم ولا ابو بكر ولا عمر فان قال قائل اذا كان

عندك أنها آية من القرآن في موضعها فالواجب الجهر بها كالجهر بالقراءة في الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن اذ ليس في الاصول الجهر ببعض القراءة دون بعض في ركعة واحدة قيل له اذالم تكن ممن فاتحة الكتاب على ما بيننا وافما هي على وجه الابداء بما تتركها جاز أن لا يجهر بها الا ترى أن قوله تعالى (ان في وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الآية) هو من القرآن ومن استفتح به الصلاة لا يجهر به مع الجهر بسائر القراءة كذلك ما وصفنا * قال أبو بكر ومائت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخفائها يدل على أنها ليست من الفاتحة اذ لو كانت منها لجهر بها كجهره بسائرهما * فان احتج محتج بما روى نعيم الجهر أنه صلى وراء في هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم لماسلم قال اني لا شبهكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما روى ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي في بيتهما فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وبما روى جابر الجعفي عن أبي الطفيل عن علي وعمار أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم * قيل له واما حديث نعيم الجهر عن أبي هريرة فلا دلالة فيه على الجهر بها لانه انما ذكر بها أنه قرأها ولم يقل أنه جهر بها وجائز ان لا يكون جهر بها وان قرأها وكان علم الراوي بقراءتها ما من جهة أبي هريرة باخباره اياه بذلك او من جهة أنه سمعها القربة منه وان لم يجهر بها كما روى أن النبي عليه السلام كان يقرأ في الظهر والمصر ويسمنا الآية أحيانا ولا خلاف أنه لم يكن يجهر بها وقد روى عبد الواحد بن زياد قال حدثنا عمار بن القعقاع قال حدثنا أبو زرعة بن عمرو بن جرير قال حدثنا أبو هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نهض في الثافية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت وهذا يدل على أنه لم يكن عنده أنها من فاتحة الكتاب واذا لم يكن منها لم يجهر بها لان كل من لا يعدها آية منها لا يجهر بها واما حديث أم سلمة فروى الليث عن عبد الله بن عبيد بن أبي مليكة عن معلى أنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنعت قراءة مفسرة حر فاحر فاف في هذا الخبر أنها نعت قراءة النبي عليه السلام وليس فيه ذكر قراءتها في الصلاة ولا دلالة فيه على جهره ولا اخفاء لان أكثر ما فيه أنه قرأها وفحن كذلك تقول أيضا ولكنه لا يجهر بها وجائز ان يكون النبي عليه السلام اخبرها بكيفية قراءته فخيرت بذلك ويحتمل ان تكون سمعته يقرأ غير جاهر بها فسمعته لقرئها منه ويدل عليه انها ذكرت انه كان يصلي في بيتهما وهذه لم تكن صلاة فرض لا عليه السلام كان لا يصلي الفرض منفردا بل كان يصليها في جماعة وجائز عندنا المنفرد والمنفعل ان

يقرأ كيف شاء من جهر أو اخفاء واما حديث جابر عن ابي الطفيل فان جابرا ممن
لا تثبت به حجة لا مور حكيته عنه تسقط روايته منها انه كان يقول بالرجعة على ما حكي
وكان يكذب في كثير مما يرويه وقد كذبه قوم من أئمة السلف وقد روى ابو وائل
عن علي رضي الله عنه انه كان لا يجهر بها ولو كان الجهر ثابتا عنده لما خافه الى غيره وعلى
انه لو تساوت الاخبار في الجهر والاخفاء عن النبي عليه السلام كان الاخفاء اولى
من وجهين احدهما ظهور عمل السلف بالاخفاء دون الجهر منهم ابو بكر وعمر
وعلي وابن مسعود وابن المغفل والنسب بن مالك وقول ابراهيم الجهمي بها بدعة اذ كان متى
روى عن النبي عليه السلام خبرا متضادا وظهر عمل السلف باحدهما كان الذي
ظهر عمل السلف به اولى بالاثبات والوجه الآخر ان الجهميها لو كانت باور والنقل به
مستفيضا متواترا كوروده في سائر القراءة فلما لم ير النقل به من جهة التواتر علمنا
انه غير ثابت اذ الحاجة الى معرفة مسنون الجهر بها كهي الى معرفة مسنون الجهر في
سائر فائحة الكتاب * فان احتج بما حدثنا ابو العباس محمد بن يعقوب الاصم
قال حدثنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي قال حدثنا ابراهيم بن محمد قال حدثني
عبد الله بن عثمان بن حنتم عن اسماعيل بن عبيد بن رطعة عن ابيه ان معاوية قدم
المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر اذا خفض واذا رفع فناداه
المهاجرون حين سلم والافصار اى معاوية سرقت الصلاة اين بسم الله الرحمن الرحيم
واين التكبير اذا خفضت واذا رفعت فصلى بهم صلاة اخرى فقال فيها ذلك الذي
طابوا عليه قال فقد عرف المهاجرون والافصار الجهميها * قيل له لو كان ذلك كما
ذكرت لعرفه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن المغفل وابن عباس ومن
روينا عنهم الاخفاء دون الجهر ولكن هؤلاء اولى بعمه لقوله عليهم السلام
(ليلني منكم اولوا الاحلام والنهي) وكان هؤلاء اقرب اليه في حال الصلاة من
غيرهم من القول المجهولين الذين ذكرت وعلي ان ذلك ليس باستفاضة لان الذي
ذكرت من قول المهاجرين والافصار انما رويته من طريق الآحاد ومع ذلك فليس
فيه ذكر الجهر وانما فيه انه لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ونحن ايضا فنكر ترك
قراءتها وانما كلامنا في الجهر والاخفاء ايها اولى والله اعلم

﴿ فصل ﴾ والاحكام التي يتضمنها قوله بسم الله الرحمن الرحيم الامر
باستفتاح الامور للتبرك بذلك والتعظيم لله عز وجل به وذكر هاعلى التي يبعث وشعار
وعلم من اعلام الدين وطرد الشيطان لانه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال

(اذ اسى الله العبد على طعامه لم ينل منه الشيطان معه واذا لم يسعه نال منه معه) وفيه اظهار مخالفة المشركين الذين يفتتحون امورهم بذكر الاصنام او غير هامن المخلوقين الذين كانوا يعبدونهم وهو مفزع للخائف ودلالة لمن تأمله على انقطاعه الى الله تعالى ولجأ اليه وانس للسامع واقرار بالالهية واعتراف بالنعمة واستعانة بالله تعالى وعيادته به وفيه امان من اسماء الله تعالى المخصوصة به لا يسمى بها غيره وهو الله والرحمن

(باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة)

قال اصحابنا جميعا رحمهم الله يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة في كل ركعة من الاولين فان ترك قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غير هاء فقد اساء ونجس به صلاته وقال مالك بن انس اذا لم يقرأ القرآن في الركعتين اعاد وقال الشافعي اقل ما يجزى فاتحة الكتاب فان ترك منها حرفا وخرج من الصلاة اعاد * قال ابو بكر روى الامش عن خيشمة عن عباد بن ربيع قال قال عمر لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وروى ابن عيسى عن الجريري عن ابن بريدة عن عمران بن حصين قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وروى معمر عن ايوب عن ابن العالية قال سالت ابن عباس عن القراءة في كل ركعة قال اقرأ منه ما قبل اوكثر وليس من القرآن شيء قليل وروى عن الحسن واريهم والشمسي ان من نسي قراءة فاتحة الكتاب وفرأ خير خالم يضمره ونجسه وروى وكيع عن جرير بن حازم عن الوليد بن يحيى ان جابر بن زيد قام يصلي ذات يوم فقرأ (مدهامتان) ثم ركع * قال ابو بكر وماروى عن عمرو وعران بن حصين في انها لا تجزى الا بفاتحة الكتاب وآيتين محمول على جواز العام لا على في الاصل اذ لا خلاف بين الفقهاء في جوازها بقراءة فاتحة الكتاب وحدها والدليل على جوازها مع ترك الفاتحة وان كان مسيئا قوله تعالى (اقم الصلاة لادبوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر) ومعناه قراءة الفجر في صلاة الفجر لا اتفاق المسلمين على انه لا فرض عليه في القراءة وقت صلاة الفجر الا في الصلاة والامر على الايجاب حتى تقوم دلالة النذب فاقضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شيء اذ ليس فيه تخصيص لشيء منه دون غيره ويدل عليه ايضا قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) والمراد به القراءة في الصلاة بدلالة قوله تعالى (اذ ربك يعلم أنك تقول أدنى من ثلثي الليل) الى قوله (فاقروا ما تيسر من القرآن) ولم تختلف الامة ان ذلك في شأن الصلاة في الليل وقوله تعالى (فاقروا

ماتيسر من القرآن) عموم عندنا في صلاة الليل وغيرها من النوافل والقرائن
لعموم اللفظ ويدل على ان المراد به جميع الصلاة من فرض وقيل حديث ابى هريرة
ورفاعة بن رافع في تعليم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الصلاة حين لم يحسنها فقال
له ثم اقرأ ماتيسر من القرآن وامره بذلك عندنا انما صدر عن القرآن لانما تني
وجدنا للنبي صلى الله عليه وسلم امر ايو اطي احكاما مذكورا في القرآن وجبان
يحكم باقاه انما حكم بذلك عن القرآن كقطعه السارق وجلبه الزاني ونحوها ثم لم
يخصص قولا من فرض فثبت ان مراد الآية عام في الجميع فهذا الخبر يدل على جوازها
بغير فاتحة الكتاب من وجهين احدهما دلالة (١) على ان مراد الآية عام في جميع
الصلوات والثاني انه مستقل بنفسه في جوازها بغيرها وعلى ان نزول الآية في شأن
صلاة الليل لولم يعاضده الخبر لم يمنع لزوم حكمها في غيرها من الفرائض والنوافل من
وجهين احدهما انه اذا ثبت ذلك في صلاة الليل فسائر الصلوات مثلها بدلالة ان
الفرض والنفل لا يختلفان في حكم القراءة وان ما جاز في النفل جاز في الفرض مثله كما
لا يختلفان في الركوع والسجود وسائر اركان الصلاة * فان قال قائل ما يختلفان
عندك لان القراءة في الاخرين غير واجبة عندك في الفرض وهي واجبة في النفل
اذا صلاها * قيل له هذا يدل على ان النفل اكد في حكم القراءة من الفرض فاذا
جاز النفل مع ترك فاتحة الكتاب فان فرض اخرى ان يجوز والوجه الاخر ان احدا لم
يفرق بينهما ومن اوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب في احدهما وجبها في الآخر ومن
اسقط فرضها في احدهما اسقطه في الآخر فلما ثبت عندنا بظاهر الآية جواز النفل
بغيرها وجب ان يكون كذلك حكم الفرض * فان قال قائل فالدلالة على جواز تركها
بالآية * قيل له لان قوله (فاقرأ ماتيسر من القرآن) يقتضي التخيير وهو بمنزلة
قوله اقرأ ما شئت الا ترى ان من قال لرجل بع عبدي هذا بماتيسر انه غير له في بيعه
له بما رأى واذا ثبت ان الآية تقتضي التخيير لم يحز لنا اسقاطه والاقتصار على شيء
ممين وهو فاتحة الكتاب لان فيه نسخ ما اقتضته الآية من التخيير فان قال قائل هو
بمنزلة قوله (فاستيسر من الهدى) ووجوب الاقتصار به على الابل والبقر والغنم
مع وقوع الاسم على غيرهما من سائر ما يهدى ويتصدق به فلم يكن فيه نسخ الآية
* قيل له ان خياره باق في ذبحه أيها شاء من الاصناف الثلاثة فلم يكن فيه رفع حكمها
من التخيير ولا نسخها وانما فيه التخصيص ونظير ذلك ما لو ورد ان في قراءة آية دون

ما هو اقل منها لم يلزم منه نسخ الآية لان خياره باق في ان يقرأ ايما شاء من اى القرآن * قال قائل قوله (فاقرأ ما تيسر من القرآن) يستعمل فيما عدا فاتحة الكتاب فلا يكون فيه نسخ لها * قيل له لا يجوز ذلك من وجوه احدها انه جعل الامر بالقراءة عبارة عن الصلاة فيها فلا يجوز ان تكون عبادة الاوى من اركانها التي لا تصح الا بها الثاني ان ظاهره يقتضى التخيير في جميع ما يقرأ في الصلاة فلا يجوز تخصيصه في بعض ما يقرأ فيها دون غيرها الثالث ان قوله (فاقرأ ما تيسر) امر وحقيقته ومقتضاه الواجب فلا يجوز صرفه الى الندب من القراءة دون الواجب منها وما يدل على ما ذكرنا من جهة الاثر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مؤمل بن اسماعيل حدثنا حماد عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن علي بن يحيى ابن خلاد عن عمر ان رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبي عليه السلام فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وقال له ارجع فصل فافك لم تصل فارجع الرجل فصلى كما كان يصلى ثم جاء الى النبي عليه السلام فسلم فرد عليه ثم قال له ارجع فصل فافك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال عليه السلام انه لا تتم صلاة احدهم من الناس حتى يتوضأ فضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله تعالى ويثنى عليه ويقرأ بما شاء من القرآن ثم يقول الله اكبر ثم يركع حتى يطعن مفاصله و ذكر الحديث وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود وحدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى بن سعيد عن عبد الله قال حدثني سعيد بن ابي سعيد عن ابيه عن ابي هريرة ان رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم و ذكر نحوه ثم قال اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع و ذكر الحديث * قال ابو بكر قال في الحديث الاول ثم اقرأ ما شئت وفي الثاني ما تيسر فخير في القراءة بما شاء ولو كانت قراءة فاتحة الكتاب فرضا لعلمه ايها مع علمه بمجهل الرجل بالحكام الصلاة اذ غير جائز الاقتصار في تعليم الجاهل على بعض فروض الصلاة دون بعض فثبت بذلك ان قراعتها ليست بفرض وحدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا احمد بن علي الجزاري قال حدثنا عامر بن سيار قال حدثنا ابو شيبة ابراهيم ابن عثمان حدثنا سفيان عن ابي نضر عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة الا بقراءة يقرأ فيها فاتحة الكتاب او غيرها من القرآن) وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا وهب بن بقية عن خلد عن محمد بن عمرو عن علي بن يحيى بن خلاد عن رفاعه بن رافع هذه القصة قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا قمت فتوجهت الى القبلة فكبر ثم اقرأ يا أم القرآن وبما شاء الله ان تقرأ

وذكر تمام الحديث فذكر فيه قراءة أم القرآن وغيرها وهذا غير مخالف للاخبار
الآخر لانه محمول على ائنه يقرأ بها ان تيسر اذ غير جائز حمله على تعيين القرض فيها لما فيه
من نسخ التخيير المذكور في غيره ومعلوم ان احدا الخبرين غير منسوخ الا آخر اذا كانا
في قصة واحدة فان قال قائل لما ذكر في احدا الخبرين التخيير فيما يقرأ وذكر في
الآخر الامر بقراءة فاتحة الكتاب من غير تخيير واثبت التخيير فيما عداها بقوله وبما
شاء الله ان تقرأ بمد فاتحة الكتاب ثبت بذلك ان التخيير المذكور في الاخبار الآخر
انما هو فيما عدا فاتحة الكتاب وان ترك ذكر فاتحة الكتاب انما هو اغفال من
بعض الرواة ولان في خبرنا زيادة وهو الامر بقراءة فاتحة الكتاب بلا تخيير * قيل له
غير جائز حمل الخبر الذي فيه التخيير مطلقا على الخبر المذكور وفيه فاتحة الكتاب على
ما ادعيت لامكان استعمالهما من غير تخصيص بل الواجب ان يقول التخيير المذكور
في الخبر المطلق حكمه ثابت في الخبر المقيد بذكر فاتحة الكتاب فيكون التخيير
عاما في فاتحة الكتاب وغيرها كما انه قال اقرأ بأم القرآن ان شئت وبما سواها
فيكون في ذلك استعمال زيادة التخيير في فاتحة الكتاب دون تخصيصه في بعض
القراءة دون بعض ويدل عليه ايضا ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال
حدثنا ابراهيم بن موسى قال حدثنا عيسى بن جعفر بن ميمون البصري قال حدثنا
ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم (اخرج
فناد في المدينة انه لاصلاة الا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فازاد) وقوله لاصلاة
الا بالقرآن يقتضي جوازها بما قرأ به من شيء وقوله ولو بفاتحة الكتاب فازاد يدل
ايضا على جوازها بغيرها لانه لو كان فرض القراءة متعينا بها لما قال ولو بفاتحة الكتاب
فازاد ولقال بفاتحة الكتاب ومما يدل على ما ذكرنا حديث ابن عيينة عن الملا بن
عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ايام صلاة
لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) ورواه مالك وابن جريج عن الملا عن ابي
السائب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلافهما
في السند على هذا الوجه لا يوهنه لانه قد روى أنه قد سمع من ابيه ومن ابي السائب
جميعا فلما قال فهي خداج والخداج الناقصة دل ذلك على جوازها مع النقصان لاها
لولم تكن جائزة لما اطلق عليها اسم النقصان لان اثباتها ناقصة ينفي بطلانها اذ
لا يجوز الوصف بالنقصان لما لم يثبت منه شيء الا ترى أنه لا يقال للناقصة اذا حالت
فلم تحمل أنها قد اخدجت وانما يقال اخدجت وخذجت اذا القت ولدها ناقص

الخلقة أو وضعت لغير تمام في مدة الخلق فاما لم تحمل فلا توصف بالحداج فثبت بذلك جواز الصلاة بغير فاتحة الكتاب اذ نقصان غير ناف للاصل بل يقتضى ثبوت الاصل حتى يصح وصفها بالنقصان وقد روى أيضا عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة عن النبي عليه السلام قال (كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) فاثبتها ناقصة واثبات النقصان يوجب ثبوت الاصل على ما وصفتنا وقد روى أيضا عن النبي عليه السلام (ان الرجل يصلي الصلاة يكتب له نصفها حمسها عشرها) فلم يطل جزء بنقصانها * فان قال قائل قد روى هذا الحديث محمد بن عجلان عن ابيه عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من صلى صلاة ولم يقرأ فيها شيئا من القرآن فهي خداج فهي خداج) وهذا الحديث يمارض حديث مالك وابن عيينة في ذكرها فاتحة الكتاب دون غيرها واذا تعارضا سقط فلم يثبت كونها ناقصة اذ لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب * قيل له لا يجوز ان يمارض مالك وابن عيينة بمحمد بن عجلان بل السهو والاغفال اجوز عليه منهما فلا يعترض على روايتهما به وعلى انه ليس فيه تعارض اذ جائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قلها جميعا قال مرة وذكر فاتحة الكتاب وذكر مرة أخرى القراءة مطلقة وأيضا فجائز ان يكون المراد بذكر الاطلاق ما قيد في خبر هذين * فان قال قائل اذا جوزت ان يكون النبي عليه السلام قد قال الامرين فحديث محمد بن عجلان يدل على جواز الصلاة بغير قراءة أساسا لثباته اياها ناقصة مع عدم القراءة رأسا * قيل له نحن نقبل هذا السؤال ونقول كذلك يقتضى ظاهر الخبرين الا أن الدلالة قامت على ان ترك القراءة يفسدها فحملناه على معنى الخبر الآخر * قال أبو بكر وقد رويت اخبارا اخرى في قراءة فاتحة الكتاب يحتاج من يراها فرضا فيها حديث العلاء بن عبد الرحمن عن عائشة وعن ابي السائب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي وذكر الحديث قالوا فلما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب دل على انها من فروضها كما أنه لما عبر عن الصلاة بالقرآن في قوله (وقرآن الفجر) وادراك قراءة صلاة الفجر دل على انها من فروضها وكما عبر عنها بالركوع فقال (واركعوا مع الرাকعين) دل على أنه من فروضها * قيل له لم تكن العبارة عنهما لما ذكرت موجبا لفرض القراءة والركوع فيها دون ماتنأوله من لفظ الامر المقتضى للإيجاب وليس في قوله قسمت

الصلاة بيني وبين عبدی أمر وانما اکثر ما فيه الصلاة براءة فاتحة الكتاب وذلك غير مقتضى للإيجاب لأن الصلاة تشمل على النوافل والقروض وقد افاض النبي عليه السلام بهذا الحديث ففي إيجابها لأنه قال في آخره فمن لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج فائيتها فاقصة مع عدم قراءتها ومعلوم أنه لم يرد نسخ أول كلامه بآخره فدل ذلك على أن قول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدی نصفين وذكر فاتحة الكتاب لا يوجب أن يكون قراءتها فرضاً فيها وهذا كما روى شعبة عن عبد بن سديد عن انس بن ابي انس عن عبد الله بن قافع بن العميان عن عبد الله بن الحارث عن المطلب بن ابي وداعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الصلاة مثنى مثنى وتشهد في كل ركعتين وتباس وتمكن وتقع لربك وتقول اللهم فمن لم يفعل فهي خداج) ولم يوجب ذلك أن يكون مأمراً صلاة من هذه الافعال فرضاً فيها وبما يحتاج به المخالفون أيضاً حديث عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) وما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا بن بشار قال حدثنا جعفر عن ابي عثمان عن ابي هريرة قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن افادى أن لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فازاد قال ابو بكر قوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) يحتمل لنفي الاصل وفي الكمال وان كان ظاهره عندنا على نفي الاصل حتى تقوم الدلالة على أن المراد نفي الكمال ومعلوم انه غير جائز ارادة الامرين جميعاً لأنه متى اراد نفي الاصل لم يثبت منه شيء واذا اراد نفي الكمال واثبات النقصان فلا محالة يعضه ثابت وارا دتهما معاً منتفية مستحيلة والدليل على انه لم يرد في الاصل أن اثبات ذلك اسقاط للتخيير في قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وذلك نسخ وغير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد ويبدل عليه أيضاً ما رواه ابو حنيفة وابو معاوية وابن فضيل وابو سفيان عن ابي نضرة عن سعيد بن النسي عليه السلام قال لا تجزى صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة في القرية وغيرها الا ان اباحنيفة قال معها غيرها وقال معاوية لا صلاة ومعلوم أنه لم يرد في الاصل وانما مراده في الكمال لاتفاق الجميع على أنها مجزية براءة فاتحة الكتاب وان لم يقرأ معها غير هاتفتب أنه اراد في الكمال وإيجاب النقصان وغير جائز أن يريد به في الاصل وفي الكمال لتضادهما واستحالة ارادتهما جميعاً بل يفتوا واحد هان قال قائل هذا حديث غير حديث عبادة وابي هريرة وجائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال مرة لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فأوجب

بذلك قراءتها وجعلها فرضاً فيها وقال مرة أخرى ما ذكره سعيد من قراءة فاتحة الكتاب وشيء معها وإرادته في الكمال إذا لم يقرأ مع فاتحة الكتاب غيرها قيل له ليس مملك تاريخ الحديثين ولا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في حاليين ومحتاج إلى دلالة في إثبات كل واحد من الخبرين في الحاليين ولمخالفك أن يقول لمالم يثبت أن النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين وقد ثبت اللفظان جميعاً جعلتهما حديثاً واحداً سابق بعض الرواة لفظه على وجهه واغفل بعضهم بعض الفاظه وهو ذكر السورة فهما متساويان حيث قد وثبت الخبر بزيادة في حالة واحدة ويكون لقول خصمك مزية على قولك وهو أن كل مالم يعرف تاريخه فسيبيله أن يحكم بوجودهما معاً وإذا ثبت أنه فاهما في وقت واحد بزيادة السورة فعلوم أنه مع ذكر السورة لم يرد في الأصل وانما أراد إثبات النقص حملناه على ذلك ويكون ذلك كقوله عليه السلام (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له ولا إيمان لمن لا أمانة له) وكقوله تعالى (انهم لا إيمان لهم لعلهم يقتلون الاتقانون قوماً فكشوا أيمانهم) فنفاها بدأ واثبتها ثانياً لأنه أراد في الكمال لا في الأصل أي لا إيمان لهم وافية فيقون بها * قال قال قائل فهل استعملت الاخبار على ظواهرها واستعملت النخبر المذكور في الآية فيما عدا فاتحة الكتاب * قيل له لو اقررت الاخبار عن الآية لما كان فيها ما يوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب لما يبين أن فيها ما لا يحتمل الاثبات الاصل مع تركها واحتمال سائر الاخبار الاخر لنفي الاصل ونفي الكمال وعلى أن هذه الاخبار لو كانت موجبة لتعيين فرض القراءة فيها لما جاز الاعتراض بها على الآية وصرها عن الواجب الى النفل فيما عدا فاتحة الكتاب لما ذكرناه في اول المسئلة فارجع اليه فانك تجده كافياً إن شاء الله تعالى

(فصل) قال ابو بكر وقراءة فاتحة الكتاب مع ما ذكره من حكمها تقتضي امر الله تعالى ايانا بفعل الحمد وتعليم لنا كيف نحمده وكيف الثناء عليه وكيف الدعاء له ودلالة على ان تقديم الحمد والثناء على الله تعالى على الدعاء اولى واخرى بالاجابة لان السورة مفتتحة بذكر الحمد ثم بالثناء على الله وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) الى (مالك يوم الدين) ثم الاعتراف بالعبادة له وافرا دها له دون غيره بقوله (اياك نعبد) ثم الاستعاقة به في القيام بعبادته في سائر ما بنا الحاجة اليه من امور الدنيا والدين وهو قوله (اياك نستعين) ثم الدعاء بالثبوت على الهداية التي هداها لهم وجوب الحمد له واستحقاق الثناء والعبادة لان قوله (اهدنا الصراط المستقيم) هو دعاء للهداية والثبوت عليها في المستقبل اذ غير جائز ذلك في الماضي وهو التوفيق مما ضل عنه

الكفار من معرفة الله وحده والثناء عليه فاستحقوا لذلك غضبه وعقابه والدليل على ان قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) مع انه تعليم لنا الحمد هو أمر لنا به قوله (اياك نعبد واياك نستعين) فاعلم ان الامر بقول الحمد مضمّر في ابتداء السورة وهو مع ما ذكره فارسية وعودة وشفاء لما حدثنا به عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثني قال حدثنا سعيد بن المولى قال حدثنا أبو معاوية عن الأصم عن جعفر بن إياس عن أبي فضرة عن أبي سعيد قال كنا في سرية فمر فابحى من العرب فقالوا سيدنا لدغته العقرب فهل فيكم راق قال قلت انا ولم افعله حتى جعلوا الناجملا جعلوا لنا شاة قال فقرأت عليه فاتحة الكتاب سبع مرات فبرأ فأخذت الشاة ثم قلت حتى فأتى النبي عليه السلام فأتيناه فأخبرناه فقال علمت انها فارسية حتى اضربوا إلى معكم بسهم * ولهذه السورة اسماء منها ام الكتاب لانها ابتدؤه قال الشاعر * الارض معقلنا وكافت أمنا * فسعى الارض امانا لانه منها ابتداء الله تعالى وهي ام القرآن واحدى العبارتين تنفى عن الاخرى لانه اذا قيل ام الكتاب فقد علم ان المراد كتاب الله تعالى الذي هو القرآن فقيل تارة أم القرآن وتارة أم الكتاب وقدرت العبارة باللفظين جميعا عن النبي عليه السلام وكذلك فاتحة الكتاب وهي السبع المثاني قال سعيد بن جبير سألت ابن عباس عن السبع المثاني فقال السبع المثاني هي ام القرآن واما أراد بالسبع انها سبع آيات ومعنى المثاني انها ثني في كل ركعة وذلك من سقتها وليس من سنة سائر القرآن اعادته في كل ركعة

ومن سورة البقرة ﴿

قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يتضمن الامر بالصلاة والزكاة لانه جعلهما من صفات المتقين ومن شرائط التقوى كما جعل الايمان بالغيب وهو الايمان بالله وبالبعث والنشور وسائر ما زعمنا اعتقادهم طريق الاستدلال من شرائط التقوى فاقضى ذلك ايجاب الصلاة والزكاة المذكورين في الآية * وقد قيل في اقامة الصلاة وجوه منها اتمامها من تقويم الشيء وتحقيقه ومنه قوله (واقبوا الوزن بالقسط) وقيل يؤدونها على ما فيها من قيام وغيره فمبرعها بالقيام لان القيام من فروضها وان كانت تشتمل على فرض غيره كقوله (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) والمراد الصلاة التي فيها القراءة وقوله تعالى (وقرآن الفجر) المراد القراءة في صلاة الفجر وكقوله (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) وقوله (واركعوا واسجدوا) وقوله (واركعوا مع الراكعين) فذكر ركعتنا من أركانها الذي هو من فروضها ودل به على ان ذلك فرض فيها وعلى ايجاب ما هو من فروضها

فصار قوله (يقيمون الصلاة) موجبا للقيام فيها وغربا به عن فرض الصلاة . يحتمل
 (يقيمون الصلاة) يديمون فرضها في أوقاتها كقوله تعالى (ان الصلاة كانت على
 المؤمنين كتابا موقوتا) اى فرضا في أوقات معلومة لها ونحو قوله تعالى (قائما بالسط)
 يعنى يقيم القسط ولا يفعل غيره والعرب تقول في الشيء الراتب الدائم قائم وفي فاعله مقيم
 يقال فلان يقيم ارزاق الجند وقيل هو من قول القائل قامت السوق اذا حضر أهلها فيكون
 معناه الاشتغال بهاعن غير ما ومنه قد قامت الصلاة وهذه الوجوه على اختلافها يجوز أن
 تكون مرادة الآية وقوله (ومما رزقناهم ينفقون) في نحو الخطاب دلالة على أن المراد
 المفروض من النفقة هو الحقوق الواجبة لله تعالى من الزكاة وغيرها لقوله تعالى (واقفوا
 مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت) وقوله (واقفوا في سبيل الله) وقوله (ولدين
 يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) والذي يدل على أن المراد
 المفروض منها أنه قربها إلى الصلاة المفروضة وإلى الإيمان بالله وكتابه وجعل هذا
 الاتفاق من شرائط التقوى ومن أوصافها ويدل على أن المراد المفروض من الصلاة
 والزكاة أن لفظ الصلاة اذا أطلق غير مقيد بوصف أو شرط يقتضى الصلوات المعهودة
 المفروضة كقوله (أقم الصلوة لدلوك الشمس) و (حافظوا على الصلوات والصلوة
 الوسطى) ونحو ذلك فلما أراد بإطلاق اللفظ الصلاة المفروضة كان فيه دلالة على
 أن المراد بالاتفاق ما فرض عليه منه ولم يمدح هؤلاء بالاتفاق بمما رزقهم الله دل ذلك
 على أن إطلاق اسم الرزق إنما يتناول المباح منه دون المحظور وإن ما اغتصبه وعظم
 فيه غيره لم يجعله الله له رزقا لأنه لو كان رزقا له لجاز اتفاقه وإخراجه إلى غيره على وجه
 الصدقة والتقرب به إلى الله تعالى ولا خلاف بين المسلمين أن الناصب محظور عليه
 الصدقة بما اغتصبه وكذلك قال النبي عليه السلام (لا تقبل صدقة من غلول) والرزق
 الحظ في اللغة قال الله تعالى (وتحملون رزقكم أفكم تكذبون) اى حظكم من
 هذا الأمر التكاليف به وحفظ الرجل هو نصيبه وما هو خالص له دون غيره ولكنه
 في هذا الموضع هو ما منحه الله تعالى عباده وهو المباح الطيب * وللرزق وجه
 آخر وهو ما خلقه الله تعالى من اقوات الحيوان جائزا إضافة ذلك إليه لأنه جعله قوتا
 وغذاء * وقوله تعالى في شأن المنافقين وإخباره عنهم بإظهار الإيمان للمسلمين من
 غير عقيدة وإظهار الكفر لآخوانهم من الشياطين في قوله (ومن الناس من يقول
 آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله (يخادعون الله والذين آمنوا
 وما يخدعون) إلى قوله (وإذا قالوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم

قالوا انما معكم انما نحن مستهزؤن) يخرج به في استنباطه الزنديق الذي اطلع منه على امرار الكفر متى اظهر الايمان لان الله تعالى اخبر عنهم بذلك ولم يامر يقتلهم وامر النبي عليه السلام بقبول ظاهرهم دون ما علمه هو تعالى من حالهم وفساد اعتقادهم وضمايرهم ومعلوم ان نزول هذه الآيات بعد فرض القتال لانها نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة ولهذا الآية نظائر في سورة براءة وسورة محمد عليه السلام وغيرهما في ذكر المنافقين وقبول ظاهرهم دون حملهم على احكام سائر المشركين الذين امرنا بقتالهم واذا اتينا الى مواضعها ذكرنا احكامها واختلاف الناس في الزنديق واحتجاج من يحتج بها في ذلك وهو يظهر من قوله عليه السلام (امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا هاعصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله) وأفكر عن اسامة بن زيد حين قتل في بعض المرات جلالة لا اله الا الله حين حمل عليه ليطعنه فقال هلا شققت عن قلبه يعني انه معمول على حكم الظاهر دون عقد الضمير ولا سبيل لنا الى السلم به * قال أبو بكر وقوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) يدل على ان الايمان ليس هو الاقرار دون الاعتقاد لان الله تعالى قد اخبر عن اقرارهم بالايمان ونفى عنهم سمته بقوله وما هم بمؤمنين وروى عن مجاهد انه قال في أول البقرة اربع آيات في نعمت المؤمنين وآياتان في نعمت الكافرين وثلاث عشرة آية في نعمت المنافقين * والنفاق اسم شرعي جعل سمة لمن يظهر الايمان ويسر الكفر خصوصا بهذا الاسم للدلالة على معناه وحكمه وان كانوا مشركين اذ كانوا مخالفين لسائر المبادئ بالشرك في احكامهم واصله في اللغة من نفاقاء اليربوع وهو البحر الذي يخرج منه اذا طلب لانه اجرة (١) يدخل بعضها عند الطلب ثم يروغ الذي يريد صيده فيخرج من جحر آخر قد اعده * وقوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا) هو مجاز في اللغة لان الخديعة في الاصل هي الاخفاء وكان المنافق اخفى الاشرار وأظهر الايمان على وجه الخداع والنمو به والغرور لمن يخادعه والله تعالى لا يخفى عليه شيء ولا يصح ان يخادع في الحقيقة وليس يخلو هؤلاء القوم الذين وصفهم الله تعالى بذلك من احد وجهين اما ان يكونوا عارفين بالله تعالى قد علموا انه لا يخادع بتسائر شيء او غير عارفين فذلك ابعد اذ لا يصح ان يقصده لذلك ولكنه اطلق ذلك عليهم لانهم عملوا عمل الخادع وويل الخادع راجع عليهم فكانهم انما يخادعون (١) مكنا في النسخ الى ما يدنا وسوا بهجرة

انقسمهم وقيل ان المراد يخادعون رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذف ذكر النبي عليه السلام كقوله (ان الذين يؤذون الله ورسوله) والمراد يؤذون أولياء الله وأى الوجهين كان فهو مجاز وليس بحقيقة ولا يجوز استعماله الا في موضع يقوم الدليل عليه وانما خادعوا رسول الله تقية لتزول عنهم أحكام سائر المشركين الذين امر النبي عليه السلام والمؤمنون بقتلهم وجائز ان يكونوا اظهروا الايمان للمؤمنين ليوالوهم كما يوالى المؤمنون بعضهم بعضا ويتواصلون فيما بينهم وجائز ان يكونوا يظهرون لهم الايمان ليقشوا اليهم اسرارهم فينقلوا ذلك الى اعدائهم وكذلك قول الله تعالى (الله يستهزئ بهم) مجاز وقد قيل فيه وجوه احدها على جهة مقابلة الكلام بمثله وان لم يكن في معناه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) والثانية ليست بسيئة بل حسنة ولكنه لما قابل بها السيئة اجرى عليها اسمها وقوله تعالى (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والثاني ليس باعتداء وقوله تعالى (وان عاقبتهم فمما يقبوا بمثل ما عاقبتهم به) والاول ليس بمقابله وانما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته له وتقول العرب الجزاء بالجزاء والاول ليس بمجزاء ومنه قول الشاعر

ألا لا يجهلن احد علينا * فنجهل فوق جبل الجاهلينا

ومعلوم انه لم يتحدث بالجهل ولكنه جرى على عادتهم في ازواج الكلام ومقابلته وقيل ان ذلك اطلقه الله تعالى على طريق التشبيه وهو انه لما كان وبال الاستهزاء راجعا عليهم ولا حقا لهم كان كانه استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد امهلوا في الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر المشركين واخر عقابهم فافتروا بالامهال كانوا كالمستهزئ بهم * ولما كانت اجرام المنافقين اعظم من اجرام سائر الكفار المباديين بالكفر لانه جموا الاستهزاء والمخادعة بقوله (يخادعون الله) وقولهم (انما نحن مستهزؤن) وذلك زياد في الكفر وكذلك اخبر الله تعالى انهم (في الدرك الاسفل من النار) ومع ما اخبر بذلك من عقابهم وما يستحقونه في الآخرة خالف بين احكامهم في الدنيا واحكام سائر المظهرين للشرك في دفع القتل عنهم باظهارهم الايمان واجراهم مجرى المسلمين في التوارث وغيره ثبت ان عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الاجرام وانما هي على ما يعلم الله من المصالح فيها وعلى هذا اجرى الله تعالى احكامه فوجب رجم الزاني المحصن ولم يزل عنه الرجم بالتوبة ألا ترى الى قوله عليه السلام في ما عزم رجمه وفي الغامدية بعد رجمها لقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لغفر

مطلب

في ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام وانما هي على ما يعلم الله تعالى من المصالح فيها

له والكفر اعظم من الزنا ولو كفر رجل ثم تاب قبلت توبته وقال تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وحكم في القاذف بالزنا الجحد ثمانين ولم يوجب على القاذف بالكفر الحد وهو اعظم من الزنا ووجب على شارب الخمر الحد ولم يوجب على شارب الدم واسكل الميتة فثبت بذلك ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام ولا نعمها كان جائزا في العقل ان لا يوجب في الزنا والقذف والسرفقة حدا رأسا ويكل امرهم الى عقوبات الآخرة جازان يخالف بينها فيوجب في بعضها اغلظ ما يوجب في بعض ولذلك قال اصحابنا لا يجوز اثبات الحدود من طريق المقاييس وانما طريق اثباتها التوقيف والاتفاق وما ذكر الله تعالى من أمر المناققين في هذه الآية واقرارهم غير امر لنا بقتالهم اصل فيا ذكرنا لان الحدود والعقوبات التي اوجبها من فصل الامام ومن قام بامور الشريعة جارية مجرى ما يفعله هو تعالى من الاكلام على وجه العقوبة فلما جازان لا يماقب المنافق في الدنيا بالاكلام من جهة الامراض والاسقام والفقر والفاقة بل يفعل به اضداد ذلك ويكون عقابه المستحق بكفره وقفاة مؤجلا الى الآخرة جازان لا يتعبدفا بقتله في الدنيا وتعجيل عقوبة كفره وقفاة وقد غير النبي عليه السلام بمكة بعد ما بعثه الله تعالى ثلث عشرة سنة يدعو المشركين الى الله وتصديق رسله غير متعبد بقتالهم بل كان مأمورا بدمائهم في ذلك بالين القول والطفه فقال تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن) وقال (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلما) وقال (ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانهولى حميم وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم) في فظا ئ ذلك من الايات التي فيها الامر بالدعاء الى الدين باحسن الوجوه ثم فرض القتال بعد الهجرة لعله تعالى بالمصلحة من كلا الحالين بما تعبد به فجاز من اصل ما وصفنا ان يكون الامر بالقتل والقتال خاصا في بعض الكفار وهم المجاهرون بالكفر دون من يظهر الايمان ويصر الكفروا ان كان المناق اعظم جرمامن غيره * وقوله تعالى (الذى جعل لكم الارض فراشا) يعنى والله أعلم قرارا والاطلاق لا يقتناولها وانما يسمى به مقيدا كقوله تعالى (والجبال اوتادا) واطلاق اسم الاوتاد لا يفيد الجبال وقوله (والشمس سراجا) ولذلك قال الفقهاء ان من حلف لا ينام على فراش ففسام على الارض لا يحنث وكذلك لو حلف لا يقعد في سراج فقعده في الشمس لان الايمان محمولة على المعتاد المتعارف من السماء وليس في العادة اطلاق هذا الاسم للارض والشمس هذا كما سعى الله تعالى الجاحد له كافرا

وسمى الزراع كافرا والشاك السلاح كافرا ولا يتناولهما هذا الاسم في الاطلاق
وانما يتناول الكافر بالله تعالى وقطائر ذلك من الاسماء المطلقة والمقيدة كثيرة
ويجب اعتبارها في كثير من الاحكام فما كان في المادة مطلقا فهم على اطلاقه والمقيد
فيها على تقييده ولا يتجاوز به موضعه * وفي هذه الآية دلالة على توحيد الله تعالى
واثبات الصانع الذي لا يشبهه شيء القادر الذي لا يعجزه شيء وهو ارتفاع السماء
ووقوفها بغير عمد ثم دوامها على طول الدهر غير مترايلة ولا متغيرة كما قال تعالى
(وجعلنا السماء سقفا محفوظا) وكذلك ثبات الارض ووقوفها على غير مسند فيه
اعظم الدلالة على التوحيد وعلى قدرة خالقها وانه لا يعجزه شيء وفيها تنبيه وحث على
الاستدلال بها على الله وتذكير بالنعمة * وقوله تعالى (فخرج به من الثمرات
رزقا لكم) فظير قوله (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا) وقوله (وسخر
لكم ما في السموات وما في الارض) وقوله (قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده
والطيبات من الرزق) يحتج بجميع ذلك في ان الاشياء على الاباحة مما لا يحظره
العقل فلا يحرمه شيء الا ما قام دليله * وقوله تعالى (وان كنتم فريبا بما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين) فيه
ابردلالة على صحة نبوة فيينا عليه السلام من وجوه احدها انه تحدا لهم بالاثبات
بدله وقرعهم بالعجز عنه مع ما هم عليه من الاقعة والحجج وانه كلام موصوف بلقهم
في كان النبي صلى الله عليه وسلم منهم تعلم اللغة العربية وعلم اخذ فلم يعارضه منهم
طبيب ولا تكلفه شاعر مع بذلهم الاموال والاقس في توهين أمره وابطال حججه
فنت معارضته لو قدر واعليها أبلغ الاشياء في ابطال دعواه وتفريق اصحابها عنه فلما
ظهر عجزهم عن معارضته دل ذلك على انه من عند الله الذي لا يعجزه شيء وانه ليس في
دور العباد مثله وانما أكبر ما اعتدوا به انه من أساطير الاولين وانه سحر فقال
مالي (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) وقال (فاتوا بعشر سور مثله مفريات)
* جداها بالنظم دون المعنى في هذه الصورة وظهر عجزهم عنه فكافت هذه معجزة
بأنه لا يبيننا صلى الله تعالى عليه وسلم الى قيام الساعة ابان الله تعالى بها نبوة نبيه وفضله بها

ثبات الارض ووقوفها على غير مسند) فيسرح قطعية بان الارض موقوفة على من انما هو كالموصح
على فرضي افتعنى كتاب نهج البلاغة واما ذكره بعض المتأخرين في كتبهم من حديث الصخرة والثور
شيء منه اسلايل هي اخبار ملفقة مأخوذة من الاخبار الامريالية فلا يجوز الاعتدال عليها ولا ان تكون
(نسخة)

لان سائر معجزات الانبياء على سائر الانبياء قد قضت باقتضائهم وانما يعلم كونها معجزة
 من طريق الاخبار وهذه معجزة باقية بعده كل من اعترض عليها بعده فمرعنا بالعجز
 عنه فتبين له حينئذ موضع الدلالة على تثبيت النبوة كما كان حكم من كان في عصره من
 لزوم الحجة به وقيام الدلالة عليه والوجه الآخر من الدلالة انه معلوم عند المؤمنين
 بالنبي علي السلام وعند الجاحدين لنبوته انه كان من اتم الناس عقلا واكلمهم خلقا
 وافضلهم رأيا فاطعن عليه احد في كمال عقله ووفور حله وصحة فهمه وجودة رأيه
 وغير جائز على من كان هذا وصفه ان يدعى انه نبي الله قد ارسله الى خلقه كافة ثم جعل
 علامة نبوته ودلالة صدقه كلاما يظهره ويقرعهم به مع علمه بان كل واحد منهم يقدر
 على مثله فيظهر حينئذ كذبه وبطلان دعواه فدل ذلك على انه لم يتقدم بذلك ولم
 يقرعهم بالمعجز عنه الا هو من عند الله لا يقدر العباد على مثله الثالث قوله تعالى في نسق
 التلاوة (فان لم تعملوا ولن تعملوا) فاخبر انهم لا يمارضونه ولا يقع ذلك منهم
 وذلك اخبار بالغيب ووجد في ما هو به ولا تتعلق هذه باعجاز النظم بل هي
 قائمة بنفسها في تصحيح نبوته لانه ابار بالغيب كالمو قال لهم الدلالة على صحة قولي
 انكم مع صحة اعضائكم وسلامة جوارحكم لا يقع من احد منكم ان يمس رأسه وان
 يقوم من موضعه فلم يقع ذلك منهم مع سلامة اعضائهم وجوارحهم وتقرعهم به
 مع حرصهم على تكذيبه كان ذلك دليلا على صحة نبوته اذ كان مثل ذلك لا يصح
 الا كونه من قبل القادر الحكيم الذي صرفهم عن ذلك في تلك الحال قال أبو بكر
 وقد تحدى الله الخلق كلهم من الجن والانس بالمعجز عن الاتيان بمثل القرآن بقوله
 تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
 ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فلما ظهر عجزهم قال (فاتوا بعشر سور مثله مفتريات)
 فلما عجزوا قال (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) فتحداهم بالاتيان بمثل
 اقصر سورة منه فلما ظهر عجزهم عن ذلك وقامت عليهم الحجة واعرضوا عن طريق
 المحااجة وصمموا على القتال والمنالبة امر الله فيه بتسلطهم وقيل في قوله تعالى
 (وادعوا شهداءكم من دون الله) انه اراد به اصنامهم وما كانوا يعبدونهم من دون
 الله لانهم كانوا يزعمون انها تشفع لهم عند الله وقيل انه اراد جميع من يصدقكم
 ويؤايدكم على قولكم واغاد بذلك عجز الجميع عنه في حال الاجتماع والاقرار بك قوله
 (لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
 بعضهم لبعض ظهيرا) فقد انتظمت فاتحة الكتاب من ابتدائها الى حيث انتهت

اليه من سورة البقرة الامر والتبديئة باسم الله تعالى وتعليمنا حمده والثناء عليه والثناء
له والرغبة اليه في الهداية الى الطريق المؤدى الى معرفته والى جنته ورضوانه دون
طريق المستحقين لغضبه والضالين عن معرفته وشكره على نعمته ثم ابتدأ في سورة
البقرة بذكر المؤمنين ووصفهم ثم ذكر الكافرين ووصفهم ثم ذكر المنافقين ووصفهم
وتقرىب أمرهم الى قلوبنا لمثل الذى ضرب به بالذى استوقد ناراً بالبرق الذى يضىء
فى الظلمات من غير بقاء ولا ثبات وجعل ذلك مثلاً لاظهارهم الايمان وان الاصل
الذى يرجعون اليه يوم ثابتون عليه هو الكفر كظلمة الليل والمطر الذى يعرض
فى خلاهما يرق يضىء لهم ثم يذهب فيبقىون فى ظلمات لا يبصرون ثم ابتدأ بعد
اقتضاء ذكر هؤلاء باقامة الدلالة على التوحيد بما لا يمكن احد دفعه من بسطة الارض
وجعلها قراراً ينفعون بها وجعل معايشهم وسائر منافعهم واقواتهم منها واقفتها
على غير سند الا بد ان يكون لها نهاية لما ثبت من حدوثها وان تسكنها ومقيمها
كذلك هو الله خلقها وخالقكم المنعم عليكم بما جعل لكم فيها من اقواتكم وسائر
ما اخرج من مآرأى لكم اذ لا يجوز ان يقدر على مثل ذلك الا القادر الذى لا يعجزه
ولا يلبسه شئ فغشهم على الاستدلال بدلائله ونههم على نعمه ثم عقب ذلك بالدلالة على
قبول التنبى عليه السلام بما اظهر من عجزهم عن الاتيان بمثل سورة من القرآن ودعاهم فى
ذلك كله الى عبادة الله تعالى وحده المنعم علينا بهذه النعم فقال (فلا تعجلوا الله ان داداً
واتم تعلمون) يعنى والله اعلم تعلمون ان ما تدعونه آلهة لا تقدر على شئ من ذلك
وان الله هو المنعم عليكم به دونها وهو الخالق لها وقيل فى معنى قوله واتم تعلمون انكم
تعلمون الفصل بين الواجب وغير الواجب ويكون معناه ان الله تعالى قد جعل لكم
من العقل ما يمكنكم به الوصول الى معرفة ذلك فوجب تكليفكم ذلك اذ غير جائز فى
العقل اباحة الجهل بالله تعالى مع ازااحة العلة والتمكن من المعرفة * فلما قرر جميع ذلك
عندهم بدلائله الدالة عليه عطف عليه بذكر الوعيد بقوله (فان لم تعملوا ولن تعملوا
فاثقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين) ثم عقب بذكر ما وعد
المؤمنين فى الآخرة بقوله (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات
تجري من تحتها الانهار) الى آخر ما ذكر * قال أبو بكر رحمه الله وقد تضمنت هذه
الآيات مع ما ذكرنا من التنبية على دلائل التوحيد واثبات النبوة الامر باستعمال
حجج العقول والاستدلال بدلائلها وذلك مبطل لمذهب من فنى الاستدلال بدلائل
الله تعالى واقتصر على الخبر يزعمه فى معرفة الله والعلم بصدق رسول الله صلى الله عليه

مطلب
في أمر الله
تعالى باستعمال
الحجج العقلية
والاستدلال بها

وسلم لان الله تعالى لم يقتصر فيما دعا الناس اليه من معرفة توحيدهِ وصدق رسوله على
الخبر دون اقامة الدلالة على صحته من جهة عقولنا وقوله تعالى (ويشر الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار) يدل على أن البشارة هي الخبر
الساو والظاهر والاغلب ان اطلاقه يتناول من الاخبار ما يحدث عنده الامتياز
والسرور وان كان قد يجري على غير مقيداً كقوله (فبشرهم بمذاب أليم) وكذلك
قال أصحابنا فيمن قال اي عبد بشرني بولادة فلانة فهو حرقبشره وجماعة واحداً بعد
واحد ان الاول يعتق دون غيره لان البشارة حصلت بخبره دون غيره ولم يكن هذا
عندهم بمنزلة ما لو قال اي عبد اخبرني بولادتها فخيروه واحداً بعدوا احدانهم لعقون
جميعاً لانه نقد اليمين على خبر مطلق فيتناول سائر الخبرين وفي البشارة عقد هاعلى خبر
مخصوص بصفة وهو ما يحدث عنده السرور والاستبشار ويدل على ان موضوع
هذا الخبر ما وصفنا قولهم رأيت البشري وجهه يعني الفرح والسرور قال الله في صفة
وجوه أهل الجنة (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) فخير مما ظهر في
وجوههم من آثار السرور والفرح يذكر الاستبشار ومنه سموا الرجل بشيراً
تفلا منهم الى الاخبار بالخبر دون الشر وسموا ما يعطى البشير على هذا الخبر بشري
وهذا يدل على ان الاطلاق يتناول الخبر المفيد سروراً فلا ينصرف الى غيره الا بدلالة
وانه متى اطلق في الشر فاما يراه الخبر فحسب وكذلك قوله تعالى (فبشرهم بمذاب
اليم) معناه اخبرهم ويدل على ما وصفنا من ان البشير هو الخبر الاول فيما ذكرنا من
حكم اليمين قولهم ظهرت لنا بشير هذا الامر يعنون أوله ولا يقولون ذلك في الشر
وفيما نعلم وانما يقولونه فيما ليس ويفرح ومن الناس من يقول ان أصله فيما ليس ويفرح
لان معناه ما يظهر اولاً في بشرة الوجه من سرور او غم الا انه كثر فيما ليس فصار
الاطلاق اخص به منه بالشر * وقوله تعالى (وعلّم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على
الملائكة فقال أنبئني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) يدل على انه علم الاسماء كلها
لا آدم اعنى الاجناس بمعاينها لعموم اللفظ في ذكر الاسماء وقوله ثم عرضهم على
الملائكة فيه دلالة على انه اراد اسماء ذرئته على ما روى عن الربيع بن انس الا انه قد
روى عن ابن عباس وبجاءه انه علمه اسماء جميع الاشياء وظاهر اللفظ يوجب ذلك
فان قيل لما قال عرضهم دل على انه اسماء من يعقل لانهم انما يطلق فيما يعقل دون ما لا
يعقل قيل لما اراد ما يعقل وما لا يعقل جاز تغليب اسم ما يعقل كقوله تعالى (خلق
كل دابة من ماء فمنهم من مشى على بطنه ومنهم من مشى على رجلين ومنهم من مشى على

اربع) لما دخل في الجنة من يعقل أجرى الجميع مجرى واحدا وهذه الآية تدل على ان اصول اللغات كلها توقيف من الله تعالى لا آدم عليه السلام عليها على اختلافها وانه علمه اياها بما فيها الا لفضيلة في معرفة الاسماء دون المعاني وهي دلالة على شرف العلم وفضيلته لانه تعالى لما اراد اعلام الملائكة فضيلة آدم عليه السلام بما فيها حتى اخبر الملائكة بها ولم تكن الملائكة علمت منها ما علمه آدم فاعترفت له بالفضل في ذلك ومن الناس من يقول ان لغة آدم وولده كانت واحدة الى زمان الطوفان فلما اغرق الله تعالى اهل الارض وبقي من نسل نوح من بقي ونوفى نوح عليه السلام وتوالدوا وكثروا ارادوا بناء صرح بابل يمتنعون به من طوفان ان كان بلبل الله الستم ففسى كل فرقة منهم اللسان الذي كان عليه وعلمها الله اللسان التي توارثها بعد ذلك ذريتهم عنهم وتفرقوا في البلدان واقتشروا في الارض ومن الناس من ياتي ذلك ويقول لا يجوز ان ينسى انسان كامل العقل جميع لغته التي كان يتكلم بها بالامس وانهم قد كانوا عارفين بجميع اللغات الى ان تفرقوا فاقنصروا لامة منهم على اللسان الذي هم عليه اليوم وتركوا سائر اللسان التي كانوا عرفوها ولم تاخذها عنهم ولا دم ونسلمه فلذلك لم يعرف من نفا بعد م سائر اللغات

(باب السجود لغير الله تعالى)

قال الله تعالى (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا) روى شعبة عن قتادة ان الطاعة كانت لله تعالى في السجود لا آدم اكرمه الله بذلك وروى معمر عن قتادة في قوله (وخرؤا له سجدا) قال كانت تحبهم السجود وليس يمنع ان يكون ذلك السجود عبادة لله تعالى وتكرمة ونحية لا دم عليه السلام وكذلك سجود اخوة يوسف عليهم السلام وأهله له وذلك لان العبادة لا تجوز لغير الله تعالى والنحية والتكرمة جائزان لمن يستحق ضربا من التعظيم ومن الناس من يقول ان السجود كان لله وادم كان بمنزلة القبله لهم وليس هذا بشئ لانه يوجب ان لا يكون لا دم في ذلك حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضي أن يكون آدم معضلا مكرما فذلك كظاهر الحمد اذا وقع لمن يستحق ذلك يحمل على الحقيقة ولا يحمل على ما يطلق من ذلك مجازا كما يقال اخلاق فلان محمودة ومذمومة لان حكم اللفظ أن يكون محمولا على بابه وحقيقته ويدل على ان الامر بالسجود قد كان اراد به تكريمه آدم عليه السلام وتفضيله قول ابليس فيما حكى الله عنه (عأسجدا لئن لم ارا منك هذا الذي كرمت على) فاخبر ابليس ان امتناعه كان من السجود لاجل ما كان من تفضيل الله

وتكريمه

وذكرته بامر إياه بالسجود له ولو كان الأمر بالسجود له على أنه نصب قبة للساجدين من غير تكريم له ولا فضيلة لما كان لا دم في ذلك حفظ ولا فضيلة تحسد كالكمبة المنصوبة للقبلة وقد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين وبشبهه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً بمن التعظيم ويراد إكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعاينة فيما بيننا ومنزلة تقبيل اليد وقد روى عن النبي عليه السلام في إباحة تقبيل اليد أخبار وقد روى الكراهة إلا أن السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بماروت عائشة وجابر ابن عبد الله وأفس أن النبي عليه السلام قال ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها لفظ حديث أفس بن مالك قوله تعالى (وأمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافرين) قيل إن فائدة قوله ولا تكونوا أول كافرين وإن كان الكفر قبيحاً من الأول والأخر منهيًا عنه الجميع أن السابق إلى الكفر يقتدى به غيره فيكون أعظم لما نهم وجرمه كقوله تعالى (ولحملن أثقالهم وأثقالهم مع أثقالهم) وقوله (من أجل ذلك كذبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً) وروى عن النبي عليه السلام أن علي ابن آدم القاتل كف لامن الأثم في كل قتييل ظملاً لأنه أول من سن القتل وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها ومن عمل بها إلى يوم القيامة قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين) لا يخلو من أن يكون راجعاً إلى صلاة معهودة وزكاة معلومة وقد عرفها أو أن يكون متناً ولا صلاة بمجمل وزكاة بمجمل موقوفة على البيان إلا أن الله قد علمنا أن الله قد اراد بهما فيما خوطبنا به من هذه الصلوات المفروضة والزكاة الواجبة أمالته كان ذلك معلوماً عند المخاطبين في حال ورود الخطاب أو أن يكون كان ذلك مجملًا ورد بعده بيان المراد فحصل ذلك معلوماً وأما قوله (واركعوا مع الراكعين) فانه يفيد اثبات فرض الركوع في الصلاة وقيل انه انما يخص الركوع لأن أهل الكتاب لم يكن لهم ركوع في صلاتهم فنص على الركوع فيها ويحتمل أن يكون قوله واركعوا عبارة عن الصلاة قسمها لكل عبر عنها بالركعة في قوله (فارقوا ما تيسر من القرآن) وقوله (وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً) والمعنى صلاة الفجر فيتنظم وجهين من الثماتة أحدهما إيجاب الركوع لانه لم يعبر عنها بالركوع الا وهو من فرضها والثاني الامر بالصلاة مع المصلين فان قيل قد تقدم لم ذكر الصلاة في قوله وأقيموا الصلاة فغير جائز أن يرد عطف الركوع عليها الصلاة بعينها قيل له هذا جائز إذا أريد بالصلاة المبدوء بذكرها لا بالاجمال دون صلاة معهودة

فيكون حينئذ قوله واركموا مع الرأكمن حالة لهم على الصلاة التي بينها يركوعها وسائر فروضها وإيضاً لما كانت صلاة أهل الكتاب بغير ركوع وكان في اللفظ احتمال رجوعه إلى تلك الصلاة بين أنه لم يرد الصلاة التي تمبدها أهل الكتاب بل التي فيها الركوع وقوله تعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) ينصرف الأمر بالصبر على أداء الفرائض التي فرضها الله واجتناب معاصيه وفعل الصلاة المفروضة وقد روى سعيد بن قتادة أنها معوقتان على طاعة الله تعالى وفعل الصلاة لطف في اجتنب معاصيه وإذا فرائضه كقوله (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ويحتمل أن يريد به الصبر والصلاة المندوب اليهما لا المفروضين وذلك نحو صوم التطوع وصلاة النفل إلا أن الظاهر أن المراد المفروض منها لأن ظاهر الأمر للإيجاب ولا يصرف إلى غيره إلا بدلالة وقوله تعالى (وانها لكبيرة) فيه رد الضمير على واحد مع تقدم ذكر اثنين كقوله (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وقال (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها) وقول الشاعر:

فمن يك أمسى بالمدينة رحله * فاني وقيار بهما الغريب

قوله تعالى (فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم) يحتاج بهافيا ورد من التوقيف في الأذكار والأقوال بأنه غير جائز تغييرها ولا تبدلها إلى غيرها وربما احتج به علينا المخالف في تجويز تأخر مرة الصلاة بلفظ التعظيم والتسييح وفي تجويز القراءة بالفارسية على مذهب أبي حنيفة وفي تجويز النجاح بلفظ الهبة والبيع بلفظ التملك وما جرى مجرى ذلك وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا لأن قوله تعالى فبدل الذين ظلموا إنما هو في القوم الذين قيل لهم (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) بمعنى حط عنا ذنوبنا قال الحسن وقتادة قال ابن عباس أمروا أن يستغفروا وروى عنه أيضاً أنهم أمروا أن يقولوا هذا الأمر حق كما قيل لكم وقال عكرمة أمروا أن يقولوا لا إله إلا الله فقالوا بدل هذا حطة هرا تجاهلا واستهزاء وروى عن ابن عباس وغيره من الصحابة وعن الحسن إنما استحقوا الذم لتبدلهم القول إلى لفظ في ضد المعنى الذي أمروا به إذا كانوا مأمورين بالاستغفار والتوبة فصاروا إلى الإصرار والاستهزاء فامان غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم يتناول الآية إذ كانت الآية إنما تضمنت الحكاية عن فعل قوم غيروا اللفظ والمعنى جميعاً فالحق بهم الذم بهذا الفعل وإنما يشاركهم في الذم من يشاركهم في الفعل مثلاً بمثل فامان غير اللفظ وأق بالمعنى فلم تتضمنه الآية وإنما نظير

مطلب
يحتاج بقوله تعالى
(فبدل الذين
ظلموا) الآية
على إذا اذكار
توقفية لا يجوز
تغييرها

فصل التوم اجارة من يميز المتعة مع قوله تعالى (الا على أزواجهم أو ما ملكت
 أيماهم) فقصر استباحة البضع على هذين الوجهين فن استباحه بلفظ المتعة مع
 مخالفة النكاح وملك اليمين من جهة اللفظ والمعنى فهذا الذى يجوز ان يلحقه
 الدم بحكم الآية * وقوله تعالى (ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا أنتخذنا
 هزوا) الى قوله (واذا قتلتم قمسا فادارأثم فيها والله يخرج ما كنتم تكتمون
 فقلنا اضربوه ببعضها) الى آخر الآية . قال ابو بكر فى هذه الايات وما اشتملت
 عليه من قصة المقتول وذبح البقرة ضرور من الاحكام والدلائل على المعانى
 الشريفة فالوفا ان قوله تعالى (واذا قتلتم قمسا) وان كان مؤخرا فى التلاوة فهو
 مقدم فى المعنى على جميع ما ابتدأ به من شأن البقرة لان الامر بذبح البقرة انما كان
 سببه قتل النفس وقد قيل فيه وجهان احدهما ان ذكر القتل وان كان مؤخرا فى
 التلاوة فهو مقدم فى النزول والاخر ان ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها
 ونظامها وان كان مقدما فى المعنى لان الواو لا توجب الترتيب كقول القائل اذكر
 اذا عطيت ألف درهم زيد اذبنى دارى والبناء مقدم على العطية والدليل على ان ذكر
 البقرة مقدم فى النزول قوله تعالى (فقلنا اضربوه ببعضها) فدل على ان البقرة قد
 ذكرت قبل ذلك ولذلك اضمرت ونظير ذلك قوله تعالى فى قصة نوح عليه السلام بعد
 ذكر الطوفان واقضائه (قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الامم سبق
 عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل) ومعلوم ان ذلك كان قبل هلاكهم
 لان تقديم الكلام وتأخيره اذا كان بعضه معطوفا على بعض بالواو غير موجب
 ترتيب للمعنى على ترتيب اللفظ وقوله (ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة) قد دل على
 جواز ورود الامر بذبح البقرة بقرة مجهولة غير معروفة ولا موصوفة ويكون
 المأمور بخيرا فى ذبح ادى ما يقع الاسم عليه وقد تنازع معناه الفريقان من قفاة
 الموم ومن مثبتيه واحتج به كل واحد من الفريقين لمذهبه فاما القائلون بالعموم
 فاحتجوا به من جهة وروده مطلقا فكان ذلك امرا لازما فى كل واحد من احواد
 ما تناوله الموم وانهم لما تمتنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المراجعة مرة بعد
 اخرى شدد الله عليهم التكليف وذهبهم على مراجعتهم بقوله (فذبحوها وما كادوا
 يفعلون) وروى الحسن ان النبى صلى الله عليه وسلم قال والذى نفس محمد بيده لو
 اعترضوا ادى بقرة فذبحوها لا جزت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم
 وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعبيدة وابى العالىة والحسن ومجاهد . واحتج من

اني القول بالعموم بان الله تعالى لم يعنفهم على المراجعة بدأ ولو كان قد تزمهم تنفيذا ذلك على ما ادعيتهم من اقتضاء عموم اللفظ والتركيب في بدء المراجعة وهذا ليس بشيء لان النكير ظاهر عليهم في اللفظ من وجهين احدهما تغليظ المحنة عليهم وهذا ضرب من النكير كما قال الله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم) والثاني قوله (وما كادوا يفعلون) وهذا يدل على انهم كانوا تاركين للامر بدأ وانه قد كان عليهم المسارعة الى فعله . فقد حصلت الآية على معان احدها وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يمكن استعماله والثاني ان الامر على الفور وان على المأمور المسارعة الى فعله على حسب الامكان حتى تقوم الدلالة على جواز التاخير والثالث جواز ورود الامر بشيء مجهول الصفة مع تخير المأمور في فعل ما يقع الاسم عليه منه والرابع وجوب الامر وانه لا يصار الى التنبذ الا بدلالة اذ لم يلحقهم الذم الا بترك الامر المطلق من غير ذكر وعيد والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه وذلك ان زيادة هذه الصفات في البقرة كل منها قد فسح ما قبلها لان قوله تعالى (ان الله يامركم ان تدبجوا بقرة) اقتضى ذبح بقرة ايها كانت وعلى أي وجه شاؤا وقد كانوا متمكنين من ذلك فلما قالوا (ادع لنا ربك يبين لنا ما هي) فقال (انها بقرة لا فاض ولا بكرعوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون) فسح التخيير الذي اوجبه الامر الاول في ذبح البقرة الموصوفة بهذه الصفة وذبح غيرها وقصروا على ما كان منها بهذه الصفة وقيل لهم فافعلوا ما تؤمرون فابان انه كان عليهم ان يذبحوا من غير تاخير على هذه الصفة أي لون كانت وعلى أي حال كانت من ذلول او غير هافلما قالوا (ادع لنا ربك يبين لنا ما هي) فسح التخيير الذي كان في ذبح أي لون شاؤا منها وبقي التخيير في الصفة الاخرى من أمرها فلما ارجعوا فسح ذلك ايضا وامروا بذبحها على الصفة التي ذكر واستقر الفرض عليها بعد تغليظ المحنة وتشديد التكليف وهذا الذي ذكرنا في امر النسخ دل ان الزيادة في النص بعد استقرار حكمه يوجب فسحه لان جميع ما ذكرنا من الاوامر الواردة بدمر اجماع القوم انما كان زيادة في نص كان قد استقر حكمه فوجب فسحه ومن الناس من يحتاج بهذه القصة في جواز فسح الفرض قبل مجيء وقته لانه قد كان معلوما ان الفرض عليهم بدأ قد كان بقرعة معينة فسح ذلك عنهم قبل مجيء وقت الفعل وهذا غلط لان كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عقيب ورود الامر في اول احوال الامكان واستقر الفرض عليهم وثبت ثم فسح قبل الفعل

مطلب

قوله والثاني ان الامر على الفور الى آخره
هذه مذمباتي الحسن الكرخي شيخ الصنف وهو خلاف ما عليه جمهور الحنفية وطاعة المتكلمين من الدالامر المطلق من الوقت لا بوجبالنور وهو الصحيح (اصح)

مطلب
ذل قوله تعالى
(لا ترضوا ولا
بكرهوا ان
ذلك) على جواز
الاجتهاد

فلا دلالة فيه اذا على جواز النسخ قبل محيى وقت الفعل وقد بينا ذلك في اصول الفقه
والسادس دلالة قوله (لا يفرض ولا يكره) ان جواز الاجتهاد واستعمال
غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم افها بين البكر والفرض الا من طريق الاجتهاد
والسابع استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون في الباطن خلافه بقوله (مسلمة لاشية
فيها) يعنى والله اعلم مسلمة من العيوب بريئة منها وذلك لافعله من طريق الحقيقة
وانما فعله من طريق الظاهر مع تجويز ان يكون بها عيب باطن والثامن ما حكى الله
عنهم في المراجعة الاخيرة (وان ان شاء الله لمهندون) لما قرئوا الخبر بمشيئة الله
وقفوا وترك المراجعة بعدها ولوجود ما مروا به وقد روى انهم لم يقولوا ان
شاء الله لما اهتمدوا لها اهدا وهدام الشر بينهم وكذلك قوله (وما كادوا
يقولون) فاعلمنا الله ذلك لنطلب نجيح الامور عند الاخبار عنها في المستقبل بذكر
الاستثناء الذي هو مشيئة الله وقد نص الله تعالى لنا في غير هذا الموضع على الامر
به في قوله (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) ففيه استعانة
بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته وقاذا مشيئته والله مالكه والمدير له
والناسخ دلالة قوله (اتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) على ان
المستهزى يستحق سمة الجهل لا تقضاء موسى عليه السلام ان يكون من اهل الجهل
بنفيه الاستهزاء عن نفسه ويدل ايضا على ان الاستهزاء بامر الدين من كبائر الذنوب
وعظائمها لولا ذلك لم يبلغ ما عظمه النسبة الى الجهل وذكر محمد بن مسعر انه تقدم الى
عبيد الله بن الحسن العنبري القاضي قال وعلى جبة صوفى وكان عبيد الله كثير المزح
قال فقال له اصوفى فمجة جبتك ام صوفى كبتى فقلت له لا تمجى لابقاك الله قال وانى
وجدت المزاح جهلا فتلوت عليه اتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من
الجاهلين قال فارض واشتغل بكلام آخر وفيه دلالة على ان موسى عليه السلام لم
يكن متعبدا بقتل من ظهر منه الكفر وانما كان مأمورا بالنظر بالقول لان
قولهم لنبي الله اتخذنا هزوا كفر وهو كقولهم لموسى (اجعل لنا الها كما لهم
آله) ويدل ايضا على ان كفرهم هذا لم يوجب فرقة بين نساءهم وبينهم لانه لم يامرهم
بفراقهن ولا بتقرير فكاح بينهم وبينهن وقوله تعالى (والله يخرج ما كنتم
تكتُمون) يدل على ان ما يسهه العبد من خير وشر ودام ذلك منه ان الله سيظهره
وهو كما روى عن النبي عليه السلام (ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا
لاظهر الله له ذلك على لسان الناس وكذلك المعصية) وروى ان الله تعالى اوحى

الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يحقوا الى اعمالهم وعلى ان اظهرها وقوله تعالى (والله يخرج ما كنتم تكتمون) عام والمراد خاص لان كلهم ماعلموا بالقتال بعينه ولذلك اختلفوا وجائز ان يكون قوله (والله يخرج ما كنتم تكتمون) عاما في سائر الناس لانه كلام مستقل بنفسه وهو عام فيهم وفي غيرهم وفي هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث المقتول روى ابو ايوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني ان رجلا من بني اسرائيل كان له ذوق رابية وهو وارثه فقتله ليرثه ثم ذهب فالتقاء على باب قوم آخرين وذكر قصة البقرة وذكر بعدها فلم يرث بعدها قاتل * وقد اختلفت في ميراث القتال وروى عن عمرو بن عبد الله بن عباس وسعيد بن المسيب انه لا ميراث لسواء كان القاتل عمدا او خطأ وانه لا يرث من دينه ولا من سائر ماله وهو قول ابن خنيفة والثوري وابي يوسف ومحمد وزفر الا ان اصحابنا قالوا ان كان القتال صبيحا او مجنونا ورث وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث دون قاتل العمدا وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القتال عمدا من دية من قتل شيئا ولا من ماله وان قتله خطأ ورث من ماله ولم يرث من دينه وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهري وهو قول الاوزاعي وقال المزني عن الشافعي اذا قتل الباغي العادل أو العادل الباغي لا يتوارثان لانها قاتلان . قال ابو بكر لم يختلف الفقهاء في ان قاتل العمدا لا يرث المقتول اذا كان بالعاما فلا بغير حق واختلف في قاتل الخطأ على الوجوه التي ذكرنا وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن محمد بن عيسى بن عتبة بن لقيط الضبي قال حدثنا علي بن حجر قال حدثنا اسماعيل بن عياش عن ابن جريج والمنثني ويحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ليس للقاتل من الميراث شيء) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حفص بن غياث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر بن الخطاب عن النبي عليه السلام قال (ليس للقاتل شيء) وروى الليث عن اسحق بن عبد الله بن ابي فروة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (القاتل لا يرث) وروى يزيد بن هارون قال حدثنا محمد ابن راشد عن مكحول قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (القاتل عمدا لا يرث من اخيه ولا من ذي قرابته شيئا) ويرث اقرب الناس اليه نسا بعد القاتل) وروى حصين بن ميسرة قال حدثني عبد الرحمن بن حرمله عن عدى الجذامي قال قلت يا رسول الله

الله كانت في امرأتان فاقترنتا فرميت احدهما فقال اعقلها ولا ترثها فثبت بهذه الاخبار حرمان القتائل ميراثه من سائر مال المقتول وانه لا فرق في ذلك بين العامد والمخطئ لعدم لفظ النبي عليه السلام فيه وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر وتلقوه بالقبول فجري مجرى التوارث كقوله عليه السلام (لا وصية لوارث) وقوله (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) واذا اختلف البيعان بالقول ما قاله البائع او بترادان وما جرى مجرى ذلك من الاخبار التي يخرجها من جهة الافراد وصارت في حيز التوارث لتلقي الفقهاء لها بالقبول من استمحلهم اياها فجاز تخصيص آية الموارث بها وبديل على تسوية حكم العامد والمخطئ في ذلك ما روي عن علي وعمر وابن عباس من غير خلاف من احد من نظرائهم عليهم وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة في شيوعه واستفاضته ان يعترض عليه بقول التابعين ولما وافق مالك على انه لا يرث من دينه وجب ان يكون ذلك حكم سائر ماله من وجوه احدها ان دينه ماله وميراث عنه بدليل انه تنقضي منها ديونه وتنفذ منها وصاياه ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى كما يرثون سائر امواله فلما اتفقا على انه لا يرث من دينه كان ذلك حكم سائر ماله في الحرمان كما انه اذا ورث من سائر ماله ورث من دينه فمن حيث كان حكم سائر ماله حكم دينه في الاستحقاق وجب ان يكون حكم سائر ماله حكم دينه في الحرمان اذ كان الجميع مستحقا على سهام ورثته وانه مبدوء به في الدين على الميراث ومن جهة اخرى انه لما ثبت انه لا يرث من دينه لما اقتضاه الاثر وجب ان يكون حكم سائر ماله كذلك لان الاثر لم يفصل في وروده بين شيء من ذلك وقال مالك انما ورث قاتل الخطأ من سائر ماله سوى الدية لانه لا يتهم ان يكون قتله ليرثه وهذه العلة موجودة في دينه لانها من التهمة ابعد فوجب على مقتضى علته ان يرث من دينه ومن جهة اخرى انهم لا يختلفون في قاتل العمد وشبه العمد انه لا يرث سائر ماله كما لا يرث من دينه اذا وجبت فوجب ان يكون ذلك حكم قاتل الخطأ لاتفاقهما في حرمان الميراث من دينه وايضا اذا كان قتل العمد وشبه العمد اثم احراما الميراث للتهمة في احرار الميراث بقتله فهذا المعنى موجود في قتل الخطأ لانه يجوز ان يكون اثم اظهر رعى غيره وهو قاصد به قتله لثلاث بقاد منه ولا يحرم الميراث فلما كانت التهمة موجودة من هذا الوجه وجب ان يكون في معنى العمد وشبهه وايضا تورثه بعض الميراث دون بعض خارج من الاصول لان فيها ان من ورث بعض ترك

ورث جميعها ومن حرم بعضها حرم جميعها وانما قال اصحابنا ان الصبي والمجنون لا يجرمان الميراث بالقتل من قبل انهما غير مكلفين وحرمان الميراث على وجه العقوبة في الاصول فاجرى قاتل الخطأ مجراه وان لم يستحق العقاب بقتل الخطأ تغليظا لمر الدم ويجوز ان يكون قد قصد القتل برمي أو بضربه وانه أو هم انه قاصد لغيره فاجرى في ذلك مجرى من علم منه ذلك والصبي والمجنون على اى وجه كان منهما ذلك لا يستحقان الدم قال النبي عليه السلام (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى ينتبه وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم) . قال ابو بكر رحمه الله فظاهر هذا الخبر يقتضى سقوط حكم قتله رأسا من سائر الوجوه ولولا قيام الدلالة لما وجبت الدية ايضا . فان قيل فانه يحرم النائم الميراث اذا اقلب على صبي فقتله . قيل له هو مثل قاتل الخطأ يجوز ان يكون اظهر انه فاعم ولم يكن نائما في الحقيقة او ما قول الشافعى في العادل اذا قتل الباغي حرم الميراث فلا وجه له لانه قتله بحق وقد كان الباغي مستحقا للقتل فغير جائز ان يحرم الميراث ولا نعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث وايضا فلو كان قتل العادل الباغي يحرمه الميراث لوجب انه اذا كان محاربا فاستحق القتل حدا ان لا يكون ميراثه للجماعة المسلمين لان الامام تام مقام الجماعة في اجراء الحكم عليه فكانه قتلوه فلا كان المسلمون هم المستحقين لميراث من ذكرنا امره وان كان الامام تام مقامهم في قتله ثبت بذلك ان من قتل بحق لا يحرم قتله ميراثه وقال اصحابنا في حافر البئر وواضع الحجر في الطريق اذا عطب به انسان انه لا يحرم الميراث لانه غير قاتل في الحقيقة اذ لم يكن فاعلا للقتل ولا لسبب الفصل بالمقتول والدليل على ذلك ان القتل على ثلاثة اوجه همدو خطا وشبه العمد وحافر البئر وواضع الحجر خارج عن ذلك فان قيل حفر البئر وواضع الحجر سبب للقتل كالارمى والجراح انهما قاتلان لقولهما السبب . قيل له الرمي وماتوا له منه من مرور السهم هو فعله وبه حصل القتل وكذلك الجرح فعله فصار قاتلا به لاتصال فعله للمقتول وعثار الرجل بالحجر ووقوعه في البئر ليس من فعله فلا يجوز ان يكون به قاتلا وقوله تعالى (أفنتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عاهدوه هم يعلمون) يدل على ان العالم بالحق المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى الياس من الصلاح من الجاهل لان قوله تعالى (أفنتطمعون ان يؤمنوا لكم) يفيد زوال الطمع في رشد هؤلاء الكافرين ثم الحق بعد العلم به وقوله تعالى

(وقالوا لن نعنا النار الا اياما معدودة) قيل في معنى معدودة انها قليلة كقوله (وشروه بثلثين بحس درهم معدودة) اي قليلة وقال ابن عباس وقتادة في قوله اياما معدودة انها اربعون يوما مقدار ما عبدوا العجل وقال الحسن ومجاهد سبعة ايام وقال تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات) فسمى ايام الصوم في هذه الآية معدودات وايام الشهر كله وقد احتج شيوخنا لاقلة مدة الحيض واكثره انها ثلاثة وعشرة بقول النبي صلى الله عليه وسلم (المستحاضة تدع الصلاة اياما اقرأها) وفي بعض الالتفات (دعي الصلاة ايام حيضك) واستدلوا بذلك على ان مدة الحيض تسمى اياما واقلا ثلاثة واكثرها عشرة لان ما دون الثلاثة يقال يوم أو يومان وما زاد على العشرة يقال فيه احد عشر يوما وانما يتناول هذا الاسم ما بين الثلاثة الى العشرة فدل ذلك على مقدار اقلاؤه واكثره فن الناس من يمترض على هذا الاستدلال بقوله اياما معدودات وهي ايام الشهر وقوله الا اياما معدودة وقد قيل فيه اربعون يوما وهذا عندنا لا يقدح في استدلالهم لان قوله تعالى اياما معدودات جائز ان يريد به اياما قليلة كقوله (درهم معدودة) بمعنى قليلة ولم يرد به تحديد العدد وتوقيت مقداره وانما المراد به انه لم يفرض عليهم من الصوم ما يشدو يصعب ويحتمل أن يريد به وقتا مبهما كقولهم ايام بنى أمية وايام الحجاج ولا يراد به تحديد الايام وانما المراد به زمان ملكهم وقوله عليه السلام (دعي الصلاة ايام اقرأك) قد اريد به لاعمال تحديد الايام اذ لا بد من أن يكون للحيض وقت معين مخصوص لا يتجاوز ولا يقصر عنه فتي اضيف ذكر الايام الى عدد مخصوص يتناول ما بين الثلاثة الى العشرة * قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) قد عقل منه استحقاق النار بما يكسب من السيئة واحاطتها به فكان الجزء مستحقا بوجود الشرطين غير مستحق بوجود أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين في عتاق أو طلاق أو غيرها انه لا يحنث بوجود أحدهما دون وجود الآخر (قوله تعالى وإذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالله الدين احسانا) يدل على تأكيدهم على الدين ووجوب الاحسان اليهما كافرين كانا أو مؤمنين لانه قرنه الى الامر بهادته تعالى وقوله (وذى القربى) يدل على وجوب صلة الرحم والاحسان الى اليتامى والمساكين (وقولوا للناس حسنا) روى عن أبي جعفر محمد بن علي وقولوا للناس حسنا كلهم * قال أبو بكر وهذا يدل على

انهم كانوا متبدين بذلك في المسلم والكافر وقد قيل أن ذلك على معنى قوله تعالى
 (أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)
 والاحسان المذكور في الآية انما هو الدعاء اليه والنصح فيه لكل أحد وروى
 عن ابن عباس وقادة أنها منسوخة بالامر بالقتال وقد قال تعالى (لا يحب الله الجهر
 بالسوء من القول الا من ظلم) وقد أمر الله تعالى بلعن الكفار والبراة منهم
 والافتكار على أهل المعاصي وهذا مما لا يختلف فيه شرائع الانبياء عليهم السلام
 فدل ذلك على ان المأمور به من القول الحسن أحد وجهين اما أن يكون ذلك خاصا
 في المسلمين ومن لا يستحق اللعن والنكير وان كان عاما فهو الدعاء الى الله تعالى
 والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك كله حسن وأخيرا قال الله تعالى أنه كان
 أخذ الميثاق على بني اسرائيل بما ذكره الميثاق وهو العقد المؤكد اما بوعيد
 او يمين وهو نحو أمر الله الصحابة بمياعة النبي صلى الله عليه وسلم على شرائطها
 المذكورة * وقوله تعالى (وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون
 أنفسكم من دياركم) يشمل وجهين أحدهما لا يقتل بعضكم بعضا كقوله تعالى
 (ولا تقتلوا أنفسكم) وكذلك اخراجهم من ديارهم وكقوله (وتاتوا وقتلوا)
 والآخر أن لا يقتل كل واحد نفسه اما بان يباشر ذلك كما يفعله الهندوكي من
 يغلب عليه اليأس من الخلاص عند شدة هوفها أو بان يقتل غيره فيقتل به فيكون
 في معنى قتل نفسه واحتمال اللفظ المعنيين يوجب أن يكون عليهما جميعا وهذا
 الذي أخبر الله به من حكم شريعة التوراة مما كان يكتمه اليهود لما عليهم
 في ذلك من الوكس ويلزمهم في ذلك من الدم ما طلع الله نبيه عليه وجعله دالة وحجة
 عليهم في جحدهم فبوتة اذ لم يكن عليه السلام ممن قرأ الكتب ولا عرف ما فيها
 الا باعلام الله تعالى اياه وكذلك جميع ما حكى الله بعد هذه الآيات عنهم من قوله
 (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) وسائر ما ذمهم هو توقيف منه له
 على ما كانوا يكتمون وتقريع لهم على ظلمهم وكفرهم واطهار قبائحهم وجميع دلاله
 على فبوتة عليه السلام * وقوله تعالى (وان يا قوم آسارى تقادوم وهو محرم عليكم
 إخراجهم أفئتمون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) دال على أن فداء أسارى
 كان واجبا عليهم وكان اخراج فريق منهم من ديارهم محرما عليهم فإذا أمر بعضهم
 عدوم كان عليهم أن يفادوم فكانوا في اخراجهم كافرين ببعض الكتاب لفعلهم
 ما حظره الله عليهم وفي مفاداتهم مؤمنين ببعض الكتاب بقيامهم بما أوجبه الله عليهم

وهذا الحكم من وجوب مفاداة الاسارى ثابت علينا روى الحاج بن أرطاة عن الحكم عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابين المهاجرين والانصار أن يلقوا معاقلمهم ويفدوا عاقبتهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين وروى منصور عن شقيق بن سلمة عن أبي موسى الأشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أطعموا الطعام وافشوا السلام وعودوا المريض وفكوا العاني) فهذا الخبران يدلان على فكك الاسير لان العاني هو الاسير وقد روى عمران بن حصين وسلمة ابن الأكوع أن النبي عليه السلام فدى أسارى من المسلمين بالمكرين وروى الثوري عن عبد الله بن شريك عن يثرب بن غالب قال سئل الحسين بن علي عليه السلام على من فدى الاسير قال على الارض التي يقاتل عنها قوله تعالى (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) روى أن النبي عليه السلام قال لو أن اليهود تمنوا الموت لما توارأوا مع اعدائهم من النار ولو خرج الذين يباهلون رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولما توارقيل في تمنى الموت وجهان أحدهما قول ابن عباس انهم تحدوا بان يدعووا بالموت على أن الفريقين كان كاذبا وقال أبو العالية وقتادة والبيع بن أنس لما قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وقالوا نحن أبناء الله وأحبوه قيل لهم فتمنوا الموت فن كان هذه الصفة فالموت خير لهم من الحياة في الدنيا فتمنيت الآية معنيين أحدهما اظهار كذبهم وتبكيتم به والثاني الدلالة على قوة النبي عليه السلام وذلك أنه تحداهم بذلك كما أمر الله تعالى بتحدى النصارى بالمباهلة فلو لا علمهم بصدق صلى الله عليه وسلم وكذبهم لاسرعوا الى تمنى الموت ولسارعت النصارى الى المباهلة لاسما وقد أخبر الفريقين أنهم لو فعلوا ذلك لنزل الموت والعتاب بهم وكان يكون في اظهارهم التمنى والمباهلة تكذيب له وودحض حاجته اذا لم ينزل بهم ما وعدهم فلما أحجموا عن ذلك مع التحدى والوعيد مع سهولة هذا القول دل ذلك على علمهم بصحة نبوته بما عرفوه من كتبهم من نعمته وصفته كما قال تعالى (ولن تمنوه أبدا بما قدمت أيديهم) فيه دلالة أخرى على صحة نبوته وهو اخبارهم أنهم لا يتمنون الموت مع خفة التمنى وسهولة على المتلفظ وسلامة ألسنتهم فكان ذلك بمنزلة لو قال لهم الدلالة على صحة نبوتى ان أحدكم انكم لا عيس رأسه مع صحة جوارحه وانه ان من أحد منكم رأسه فاقام بطل فلا عيس أحد منهم رأسه مع صدق عداوتهم له وحرصهم على تكذيبه ومع سلامة أعضائهم

وصحة جوارحهم فيعلم بذلك انه من عند الله تعالى من وجهين أحدهما ان عقلا لا يتحدى اعداء بمثله مع علمه بجواز وقوع ذلك منهم والثاني انه اخبار بالغيب اذ لم يتم واحدهم الموت وكون غيره على ما خبر به وهذا كقوله حين تحداهم بالقرآن وقرعهم بالاثيان بسورة مثله واخبره أنهم لا يفعلون بقوله (فان لم تعملوا ولن تعملوا) فان قال قائل انهم لم يتمنوا لانهم لو تمنوا لكان ذلك ضمير امفينا علمه عن الناس وكان يمكنه أن يقول انكم قد تمنيت (١) بقاوبكم * قيل له هذا يبطل من وجهين أحدهما ان للتمنى صيغة معروفة عند العرب وهو قول القائل ليت الله غفري وليت زيد اقدم وما جرى هذا المجرى وهو أحد أقسام الكلام ومتى قال ذلك قائل كان ذلك عندهم متمنيا من غير اعتبار لضميره واعتقاده كقوله في الخبر والاستخبار والنداء ونحو ذلك من أقسام الكلام والتحدى بمعنى الموت افما توجه الى العبارة التي في لغتهم انها تمن والوجه الآخر انه يستحيل ان يتحداهم عند الحاجة والتكذيب والتوقيف على علمهم بصحة نبوته وبهتيم ومكابرهم في أمره فيتحداهم بان يتمنوا ذلك بقاوبهم مع علم الجميع بان التحدى بالضمير لا يعجز عنه أحد فلا يدل على صحة مقالة ولا فسادها وان المتحدى بذلك يمكنه ان يقول قد تمنيت بقاوبك ذلك ولا يمكن خصمه اقامة الدليل على كذبه وأيضا فلو انصرف ذلك الى التمنى بالقلب دون العبارة باللسان لقالوا قد تمنينا ذلك بقاوبنا فكانوا مساوين له فيه ويسقط بذلك دلالته على كذبهم وعلى صحة نبوته فلما لم يقولوا ذلك لانهم لو قالوه لنقل كالعوارض القرآن باي كلام كان نقل فعلم ان التحدى وقع بالتمنى باللفظ والعبارة دون الضمير والاعتقاد

﴿ باب السجود وحكم الساحر ﴾

قال الله تعالى (واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان) الى آخر القصة قال ابو بكر الواجب ان تقدم القول في السحر لخطائه على كثير من أهل العلم فضلا عن العامة ثم تعقبه بالكلام في حكمه في مقتضى الآية في المعاني والاحكام فنقول ان أهل اللغة يذكرون أن أصله في اللغة لما لطف وخفي سببه والسحر عندهم بالفتح هو الغدأ غفائه ولطف مجاربه قال لييد :

أرانا موضعين لا مرغيب ونسحر بالطعام وبالشراب

(١) قوله « قد تمنيت بقاوبكم » هكذا في النسخ التي بأيدينا ولعل الصواب « ما تمنيت » بدليل الجواب الآتي « لمصححه »

قيل فيه وجهان فعمل ونخدع كالسجور والمخدوع والآخر نفذى وأى الوجهين كان فعناه الخفاء وقال آخر :

فان تسئلينا فم نحن فاننا عصابة من هذا الانام المسحر
وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل أيضا انه أراد بالسحر انه ذو
سحر والسحر الرقة وما يتعلق بالخلقوم وهذا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة
توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري وسحري وقوله تعالى (انما أتت من
المسحرين) يعنى من المخلوق الذى يطعم ويسقى ويدل عليه قوله تعالى (وما أتت
الا بشر مثلنا) وكقوله تعالى (ما لهذا الرسول يا كل الطعام وعشى فى الاسواق)
ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وانما يذكر السحر فى مثل هذه المواضع لضعف هذه
الاجساد ولطافتها ورقتها وبها مع ذلك قوام الانسان فمن كان بهذه الصفة فهو ضعيف
محتاج وهذه هو معنى السحر فى اللغة ثم قل هذا الاسم الى كل امر خفى سببه وتحيل
على غير حقيقته ويجرى مجرى التنبؤ والخداع ومتى أطلق ولم يقيد فأدغم فاعله
وقد أجرى مقيدا فمما يعتدح ومحمد روى (ان من البيان لسحرا) حدثنا عبد
الباقي قال حدثنا ابراهيم الحرانى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد
عن محمد بن الزبير قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبير بن بدر وعمر بن
الاهتم وقيس بن عاصم فقال لعمر بن الزبير قال فقال مطاع فى قاده شديد
العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبير قال هو والله يعلم أى أفضل منه فقال عمرو
انه زمر المروعة ضيق العطن أحق الاب لثيم الخيال يا رسول الله صدقت فيهما
أرضائى فقلت أحسن ما علمت واسخطنى فقلت أسوأ ما علمت فقال عليه السلام
(ان من البيان لسحرا) وحدثنا ابراهيم الحرانى قال حدثنا مصعب بن عبد الله قال
حدثنا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن ابن عمر قال قدم رجلان فغضب أحدهما فغضب
الناس لذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان من البيان لسحرا) قال وحدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا سعيد
ابن محمد قال حدثنا أبو نعيم قال حدثنا ابو جعفر النخوى عبد الله بن ثابت قال
حدثنى صخر بن عبد الله بن بريدة عن ابيه عن جده قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول (ان من البيان لسحرا وان من العلم جهلا وان من الشعر حكا
وان من القول عيالا) قال صعبعة بن صوحان صدق نبي الله اما قوله ان
من البيان لسحرا فالرجل يكون عليه الحق وهو الخن بالحق من صاحب الحق

فيسحر القوم ببيانه فيذهب بالحق وأما قوله من العلم جهلا فيتكلف العالم الى علمه مالا يعلمه فيجهله ذلك وأما قوله ان من الشعر حكاية هذه الامثال والمواعظ التي يتعظ بها الناس وأما قوله ان من القول عيالا فمرضك كلامك وحديثك على من ليس من شأنه ولا يريد به فسمى النبي عليه السلام بمض البيان سحرا لان صاحبه بين أن ينبي عن حق فيوضحه ويجليه بحسن بيانه بعد ان كان خفيا فهذا من السحر الحلال الذي أقر النبي عليه السلام عمر بن الاثم عليه ولم يسخطه منه وروى أن رجلا تكلم بكلام بليغ عند عمر بن عبد العزيز فقال عمر هذا والله السحر الحلال وبين أن يصور الباطل في صورة الحق ببيانه ويخدع السامعين بتأويله ومتى اطلق فهو اسم لكل أمر مموه باطل لا حقيقة له ولا نبات قال الله تعالى (سحروا عين الناس) يعني موهو اعليهم حتى ظنوا ان حباطهم وعصيم تسمى وقال (يخيل اليه من سحرهم أنها تسمى) فأخبر ان ما ظنوه سعيامنها لم يكن سعياما وإنما كان تخيلا وقد قيل انها كانت عصيا مجوفة قد ملئت زغبها وكذلك الحبال كانت معمولة من ادم محشوة زغبها وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع اسراوا وجعلوا آراجا وهلموها نارافلما طرحت عليه وحى اترقب حر كها لان من شأنه اترقب اذا أصابته النار ان يطير فأخبر الله ان ذلك كان موهاعلى غير حقيقة والعرب تقول لضرب من الخلى مسحور اى مموه على من رآه مسحور به عينه فما كان من البيان على حق ويوضحه فهو من السحر الحلال وما كان منه مقصودا به الى تمويه وخديعة وتصوير باطل في صورة الحق فهو من السحر المذموم فان قيل اذا كان موضوع السحر التمويه والاختفاء فكيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق ويلبى عنه سحرا وهو انما اظهر بذلك ما خفي ولم يقصد به الى اخفاء ما ظهر واظهاره غير حقيقة قيل له سمي ذلك سحرا من حيث كان الاغلب في ظن السامع انه لو ورد عليه المعنى بلفظ مستنكر غير مبين لما صادف منه قبول ولا اصغى اليه ومتى سمع المعنى بمبارقة مقبولة عذبة لا فساد فيها ولا استنكار وقد تأتى لها بلفظه وحسن بيانه بما لا يتأتى له الغي الذي لا يبان له اصغى اليه وسمعه وقبله فسمى استمالته للقلوب بهذا الضرب من البيان سحرا كما يستميل الساحر قلوب الحاضرين الى ماموه به وليس له فن هذا الوجه سمي البيان سحرا لان الوجه الذي ظننت ويجوز ان يكون انما سمي البيان سحرا لان المتقندر على البيان ربما قبح بيانه بعض ما هو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فسماه لذلك سحرا كما سمي ماموه به صاحبه وأظهر على غير حقيقة سحرا قال أبو بكر رحمه الله واسم السحر انما اطلق

على البيان مجاز الحقيقة والحقيقة ما وصفنا ولذلك صار عند الإطلاق أنما يتناول كل
امرئ موه قد قصده الخديعة والتليس واظهار ما لا حقيقة له ولا ثبات واخذ بيننا
اصل السحر في اللغة وحكمه عند الإطلاق والتقييد فلنقل في معناه في التعارف
والضروب التي يشتمل عليها هذا الاسم وما يقصده كل فريق من متعلقيه والفرض
الذي يجري اليه مدعوه فنقول وبالله التوفيق ان ذلك ينقسم الى انحاء مختلفة فمنها سحر
اهل بابل الذين ذكرهم الله تعالى في قوله (يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين
ببابل هاروت وماروت) وكانوا قوم صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونهم
آلهة ويعتقدون ان حوادث العالم كلها من أفعالها وهم معطلة لا يعرفون بالصانع
الواحد المبدع للكواكب وجميع اجرام العالم وهم الذين بعث الله تعالى اليهم ابراهيم
خليفه صلوات الله عليه فدعاهم الى الله تعالى وحاجهم بالحجاج الذي يهرمهم
واقام عليهم به الحجة من حيث لم يمكنهم دفعه ثم القوه في النار فجعلها الله تعالى
بردا وسلاما ثم امره الله تعالى بالهجرة الى الشام وكان اهل بابل واقليم العراق
والشام ومصر والروم على هذه المقالة الى أيام يوراسب الذي تسميه العرب الضحاك
وان أنفريدون وكان من اهل ديباوند استجاش عليه بلاده وكتب سائرا من يطعمه
وله قصص طويلة حتى ازال ملكه واسره وجهال العامة والنساء عندنا زعمون ان
انفريدون حبس يوراسب في جبل ديباوند العالي على الجبال وانه حتى هناك مقيد وان
السحرة ياتونه هناك فيأخذون عنه السحر وانه سيخبر فيخيل على الارض وانه هو
الديك الذي اخبر به النبي عليه السلام وحذرنا به واحسبهم اخذوا ذلك عن الجوس
وصارت ملكة اقليم بابل للفرس فافتقل بعض ملوكهم اليها في بعض الايام
فاستوطنوها ولم يكونوا عبيدة أو ثان بل كانوا موحدين مقرين بالله وحده لا انهم مع
ذلك يعظمون العناصر الاربعة الماء والنار والارض والهوا لما فيها من منافع الخلق
وان بها قوام الحيوان وانما حدثت الجوسية فيهم بعد ذلك في زمان كشتاسب حين
دعاه زرادشت فاستجاب له على شرائط وأمر بطول شرعها وانما فرضنا في هذا
الموضع الابانة مما كانت عليه سحرة بابل ولما ظهرت الفرس على هذا الاقليم كانت تتدين
بقتل السحرة وبادتها ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد حدوث الجوسية فيهم وقبله
الى ان زال عنهم الملك وكانت علوم اهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات
وأحكام النجوم وكانوا يعبدون او ثانا قد عملوها على اسماء الكواكب السبعة
وجعلوا لكل واحد منها هيكلانية صنمه ويتقربون اليها بضروب من الافعال على

حسب اعتقاداتهم من موافقة ذلك للكوكب الذي يطلبون منه يزعمهم فعل خير أو شرفن أراد غداً من الخير والصلاح يزعمه يتقرب اليه بما يوافق المشتري من الدخن الرقي والمقد والتفت عليها ومن طلب شيئاً من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تتقرب يزعمه الى زحل بما يوافقهم من ذلك ومن أراد البرق والحرق والطاعون تقرب يزعمه الى المريخ بما يوافقهم من ذلك من ذبح بعض الحيوانات وجميع تلك الرقي بالتبعية تشتمل على تعظيم تلك الكواكب الى ما يريدون من خير أو شر ومحبة وبنض فيعطيهم ماشاءوا من ذلك فيزعمون انهم عند ذلك يفعلون ماشاءوا في غيرهم من غير محاسة ولا ملازمة سوى ما قدموه من القربات للكوكب الذي يطلبوا ذلك منه فمن العامة من يزعم انه يقرب الانسان همارا او كلبا ثم اذا شاء اعاده ويركب البيضة والمكسرة والخاوية ويطير في الهواء فيمضي من العراق الى الهند والى ماشاء من البلدان ثم يرجع من بلنته وكانت عوامهم تعتقد ذلك لانهم كانوا يعبدون الكواكب وكل مادعا الى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال في خلال ذلك بحيل تعود بها على العامة الى اعتقاد صحتها بان يزعم ان ذلك لا ينفذ ولا يتففع به أحد ولا يبلغ ما يريد الا من اعتقد صحة قولهم وتصدقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم تعترض عليهم في ذلك بل كانت السحرة عندها بالحيل الاجل لما كان لها في نفوس العامة من محل التعظيم والاجلال ولان الملوك في ذلك الوقت كانت تعتقد ما تدعيه السحرة للكواكب الى ان زالت تلك الممالك ألا ترى ان الناس في زمن فرعون كانوا يتبارون بالعلم والسحر والحيل والمخاريق ولذلك بعث اليهم موسى عليه السلام بالمصا والآيات التي علمت السحرة انها ليست من السحر في شيء وانها لا يقدر عليها غير الله تعالى فلما زالت تلك الممالك وكان من ملوكهم بعد ذلك من الموحدين يطلبونهم ويتقربون الى الله تعالى بقلوبهم وكانوا يدعون عوام الناس وجها لهم سرا كما يفعله الساعة كثير ممن يدعي ذلك مع النساء والاحداث الاغمار والجهال الخشوع وكانوا يدعون من يعملون له ذلك الى تصديق قولهم والاعتراف بصحته والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه أحداه التصديق بوجوب تعظيم الكواكب وتسميتها آلهة والثاني اعترافه بان الكواكب تقدر على ضره وقوعه والثالث ان السحرة تقدر على مثل معجزات الاقبياء عليهم السلام فبعث الله اليهم ملكين يبينان للناس حقيقة ما يدعون وبطلان ما يدكرون ويكشفان لهم ما به يوهون ويخبرانهم بمآل تلك الرقي وانها شرك وكفروا بحيلهم التي كانوا يتوصلون بها الى التموه على العامة ويظهرون لهم حقائقها وينهونهم عن قبولها والعمل بها بقوله (انما

نحن فتنة فلا تكفر) فهذا أصل سحر بابل ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه
السحر والحيل التي نذكرها ويوهون بها على العامة ويعزونها إلى فعل الكواكب لئلا
يبحث عنها ويسلمها لهم فمن ضرور السحر كثير من التخيلات التي تظهرها على
خلاف حقائقها فمنها ما يعرفه الناس بمجرد أن المادة بها وظهورها ومنها ما يخفى ويلطف
ولا يعرف حقيقته ومعنى باطنه إلا من تعاطى معرفة ذلك لأن كل علم لابد أن يشتمل
على جلي وخفي وظاهر وباطن فالجلي منه يعرفه كل من رآه وسمعته من العقلاء
والغامض الخفي لا يعرفه إلا أهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله البحث عنه وذلك
نحو ما يتخيل راكب السفينة إذا سارت في النهر فيرى أن الشط بماعليه من النخل
والبنيان سائر معه وكأى القمر في مهب الشمال يسير للغيم في مهب الجنوب
وكدر أن الدوامة فيها الشامة فيراها كالطوق المستدير في أرجائها وكذلك يرى هذا
في الرعي إذا كانت سرعة الدوران وكالمود في طرفه الحجر إذا داره مدمر رأى إذا
تلك النار التي في طرفه كالطوق المستدير وكالعنبة التي يراها في قدح فيه ماء كالخوخة
والاجاصة عظماء كالشخص الصغير يراه في الضباب عظيماء كخيار الأرض الذي
يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيماء فإذا فارقت وارتفعت صغرت وكأى المردى
في الماء منكسر أو موجار كبرى الخاتم إذا قربته من عينك في سعة حلقة السوار
ونظائر ذلك كثيرة من الأشياء التي تتخيل على غير حقائقها فيمر فيها عامة الناس ومنها
ما يلطف فلا يعرفه إلا من تعاطاه وتامله كخيوط السحابة التي تخرج مرة حمراء ومرة
أصفر ومرة أسود ومن لطيف ذلك ودقيقه ما يفعله المشعوذون من جهة الحركات
وأظهار التخيلات التي تخرج على غير حقائقها حتى يريك عصقوراً معه أنه قدذبجه
ثم يريك وقد طار بعد ذبجه وإبانه رأسه وذلك لخفة حركته والمذبح غير الذي طار
لأنه يكون معه اثنتان قدذباً أحدهما وأظهر الآخر ويخالفه الحركة المذبح ويظهر
الذي نظيره ويظهر أنه قدذباً أفساناً وأنه قد بلغ سبغاً معه وأدخله في جوفه وليس لشيء
منه حقيقة ومن نحو ذلك ما يفعله أصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر أو غيره
فيرى فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وينصرف بحيل قد أعدت لذلك وكفارص
من صفر على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير أن يسمه
أحد ولا يتقدم إليه وقد ذكر الكلب أن رجلاً من الجن قد خرج ببعض نواحي الشام
متصيداً ومعه كلب له وغلام فرأى ثعلباً فاغرى به الكلب فدخل الثعلب ثقباً في تل هناك
ودخل الكلب خلفه فلم يخرج فامر الغلام أن يدخل فدخل واقتطره صاحبه فلم يخرج

فوقف متبهاً للدخول فريه رجل فآخبره بشأن الثعلب والكلب والغلام وان واحدا
منهم لم يخرج وانه متاهب للدخول فاخذ الرجل بيده فادخله الى هناك ففضيا الى سرب
طويل حتى أفضى بهما الى بيت قد فتح له ضوء من موضع ينزل اليه بمرقتين فوقف به
على المرقاة الاولى حتى أضاء البيت حينئذ قال له افطر فافطر فادأ الكلب والرجل
والثعلب قتلى واذا في صدر البيت رجل واقف مقتنع في الحديد وفي يده سيف فقال له
الرجل اترى هذا الدخول اليه هذا المدخل الفرجل لقتلهم كلهم فقال وكيف قال لانه
قد رتب وهندم على هيئة متى وضع الانسان رجله على المرقاة الثانية للنزول تقدم
الرجل المعمول في الصدر فضر به بالسيف الذي في يده فاياك أن تنزل اليه فقال فكيف
الحيلة في هذا قال ينبغي أن تحفر من خلفه سر يا ففضى بك اليه فان وصلت اليه من تلك
الناحية لم يتحرك فاستأجر الجندي اجراء وصنعا حتى حفر واسر با من خلف التل
فافضوا اليه فلم يتحرك واذا رجل معمول من صفر أو غيره قد البس السلاح وأعطى
السيف فقلعه ورأى بابا آخر في ذلك البيت ففتحه فاذا هو قبر لبعض الملوك ميت على
سريره هناك وأمثال ذلك كثيرة جدا ومنها الصور التي يصورها مصورو الروم والهند
حتى لا يفرق الناظر بين الانسان وبينها ومن لم يتقدم له علم انها صورة لا يشك في أنها
انسان وحتى تصورها ضاحكة أو باكية وحتى يفرق فيها بين الضحك من الحجل
والمرور وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور التخاييل وخفيها
وما ذكرناه قبل من حيلها وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب على النحو الذي
بيننا من حيلهم في المعص والحبال والتي ذكرناه من مذاهب أهل بابل في القديم
وسحرم ووجوه حيلهم بعضه ممنهنا من أهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه في
الكتب قد نقلت حديثا من النبطية الى العربية منها كتاب في ذكر سحرم
واصنافه ووجوهه وكلها مبغية على الاصل الذي ذكرناه من قربانات الكواكب
وتعظيمها وخرافات معها لا تساوي ذكرها ولا فائدة فيها وضرب آخر من السحر
وهو ما يدعون من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرق والعزائم ويتوصلون
الى ما يريدون من ذلك بتقدمه امور ومواطاة قوم قد أعدوهم لذلك وعلى
ذلك كان يجري أمر الكهان من العرب في الجاهلية وكافت أكثر مخاريق الحلاج
من باب الموطآت ولولا ان هذا الكتاب لا يحتمل استقصاء ذلك لذكرت منها
ما يوقف على كثير من مخاريقه ومخاريق أمثاله وضرر أصحاب العزائم وفتنتهم على
الناس غير يسير وذلك انهم يدخلون على الناس من باب ان الجن انما تطيعهم بالرق التي هي

اسماء الله تعالى فانهم يحجبون بذلك من شاءوا ويخرجون الجن لمن شاءوا فتصدمهم العامة على اغترار بما يظهر من اقتياد الجن لهم باسماء الله تعالى التي كانت تطيعهم اسليمان ابن داود عليه السلام وانهم يخبرونهم بالخباء والسرق وقد كان المعتضد بالمرح مع جلالته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول هؤلاء وقد ذكره أصحاب التواريخ وذلك انه كان يظهر في داره التي كان يخلو فيها بنفسائه وأهله شخص في يده سيف في أوقات مختلفة وأكثره وقت الظهر فإذا طلب لم يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على اثر مع كثرة التفتيش وقد رآه هو بعينه مرارا فاهتمت نفسه ودعا بالمزمين فحضر وا واحضر وا معهم رجالا ونساء وزعموا ان فيهم مجانين وأصحاب فامر بعض رؤسائهم بالزينة فزم على رجل منهم زعم انه كان صحيحا فجن وتخطب وهو ينظر اليه وذكره الهان هذا غاية الحذق بهذه الصنعة اذا طاعته الجن في تخبيط الصحيح وانما كان ذلك من الزم بمواطاة منه لذلك الصحيح على انه متى عزم عليه جن نفسه وخطط فجاز ذلك على المعتضد فقامت نفسه منه وكرهه الا انه سالهم عن أمر الشخص الذي يظهر في داره فخرجوا عليه بأشياء علقوا قلبه بها من غير تحصيل لشيء من أمر مأسألهم عنه فامرهم بالانصراف وامر لكل واحد منهم من حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بقاية ما أمكنه وامر بالاستيئاق من سور الدار حيث لا يمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه ويطخت في أعلى السور خواب لثلايئح بالقاء المعاليق التي يحتمل بها اللصوص ثم لم يوقف لذلك الشخص على خبر الا ظهوره له الوقت بعد الوقت الى ان توفي المعتضد وهذه الخوايى المبسوحة على السور وقد رأيتها على سور النريا التي بناها المعتضد فسالت صديقي كان قد حجب للمقتدر بالله عن أمر هذا الشخص وهل تبين امره فذكر لي انه لم يوقف على حقيقة هذا الامر الا في أيام المقتدر وان ذلك الشخص كان غادماً أبيض يسمى يقق وكان يعيل الى بعض الجوارى اللاتي في داخل دور الحرم وكان قد اتخذ لحي على ألوان مختلفة وكان اذا لبس بعض تلك اللحي لا يشك من رآها انها لحيته وكان يلبس في الوقت الذي يريد حليتها منها ويظهر في ذلك الموضع وفي يده سيف او غيره من السلاح حيث يقع نظر المعتضد فإذا طلب دخل بين الشجر الذي في البستان او في بعض تلك الممرات أو المطقات فإذا غاب عن أبصار طالبيه نزع اللحية وجعلها في كفة او حوزته ويبقى السلاح معه كأنه بعض الخدم الطالبيين للشخص ولا يرتابون به ويسألونه هل رأيت في هذه الناحية احداً فأقادر رأياه صار اليها فيقول ما رأيت احداً وكان اذا وقع مثل هذا الفرع في الدار خرجت الجوارى من داخل الدور الى

هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويحاطبها بما يريد وانما كان غرضه مشاهدة الجارية وكلامها فلم يزل دأبه الى أيام المقتدر ثم خرج الى البلدان وصار الى طرسوس واقام بها الى ان مات وتحدثت الجارية بعد ذلك بحديثه ووقف على احتياله فهذا اقدم قد احتال بمثل هذه الحيلة الخفية التي لم يبتدئها أحد مع شدة عنابة المعتضد به واعيا معرفتها والوقوف عليها ولم تكن صناعته الحيل والمخاريق فإظنك بمن قد جعل هذا صناعة ومعاشاً وضرب آخر من السحر وهو السعي بالنميمة والوشاية بها والبلاغات والافساد والتضرب من وجوه خفية لطيفة وذلك عام شائع في كثير من الناس وقد حكى ان امرأة اردت افساد ما بين زوجها وبين فصار الى الزوجة فقالت لها ان زوجك معرض وقد سحر وهو ما خوذ عنك وساسحرك حتى لا ير يدغيرك ولا ينظر الى سواك ولكن لا بد ان تاخذني من شعر حلقه بالموسى ثلاث شعرات اذا قام وتطيقنها فان بها يتم الامر فاعترت المرأة بقولها وصدقها ثم ذهبت الى الرجل وقالت له ان امرأتك قد علقت رجلا وقد عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من امرها فاشقت عليك ولزمني فصحك فتبقيظ ولا تنفرت فانها عزمت على ذلك بالموسى وستعرف ذلك منها فاسا في امرها شك فتناوم الرجل في بيته فلما ظنت امرأته انه قد قام صعدت الى موسى حاد وهو نائم فتلقت من حلقه ثلاث شعرات فتفتح الرجل عينه فراها وقد اهوت بالموسى الى حلقه فلم يشك في انها اردت قتله فقام اليها فقتلها وقتل وهذا كثير لا يحصى * وضرب آخر من السحر وهو الاحتيال في اطعامه بعض الادوية المبلدة المؤثرة في العقل والدخن المسدرة المسكرة نحو دماغ الحمار اذا طعمه افسان تباعد عقله وقالت فطنته مع ادوية كثيرة هي مذكورة في كتب الطب ويتوصلون الى ان يجعلوه في طعام حتى ياكله فتذهب فطنته ويجوز عليه اشياء مما لو كان قام الفطنة لانكرها فيقول الناس انه مسحور وحكمة كافية تبين لك ان هذا كله مخاريق وحيل لا حقيقة لما يدعون لها ان الساحر والمزمع لو قدر اعل ما ادعيانه من النفع والضرر من الوجوه التي يدعون وان مكنتهما الطيران والعلم والغيوب واخبار البلدان النائية والنجيبات والسرقة والاضرار بالناس من غير الوجوه التي ذكرنا فالتدروا على ازالة الممالك واستخراج الكنوز والقلبة على البلدان بقتل الملوك بحيث لا يبدأ بهم مكروه ولما سبهم السوء ولا امتنعوا ممن قصدهم بمكروه ولا امتنعوا عن الطلب لما في ايدي الناس فاذا لم يكن كذلك وكان المدعون لذلك اسوأ الناس حالا واكثرهم طمعاً واحتيالاً وتوصلاً لاخذ دراهم الناس واظهرهم فقراً واملا فاعلمت انهم لا يقدرّون على شيء من ذلك

ورؤساء الحشو والجهال من العامة من اسرع الناس الى التصديق بدعاوى السحرة
والهمزمين واشدهم فكيرا على من جحد هاروون في ذلك اخبار امفتملة متخرصة
يعتقدون صحتها كالحديث الذي روي ان امرأة اتت عائشة فقالت اني ساحرة قبل
لي توبة فقالت وما سحر لك قالت سرت الى الموضوع الذي فيه هاروت وماروت ببابل
لطلب علم السحر فقالا لي يا أمة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فايتم فقالا لي
اذهي فبولي على ذلك الرماذ فذهبت لابل عليه ففكرت في نفسي فقلت لا فعمات وجئت
اليهما فقلت قد فعلت فقالا ما رأيت شيئا أقفلا ما فعمات اذهبي فبولي عليه
فذهبت وفعلت فرأيت كان فارسا قد خرج من فرجى مقننه بالحدديد حتى صعد الى السماء
فجثت بما خبرتها فقالا ذلك ايها فك خرج عنك وقد احسنت السحر فقات وما هو
فقالا لا تريدن شيئا فتصورينه وهمك الا كان فصورت في نفسي جبان من حنطة فاذا
أفيا الحلب فقلت له انزع فانزع وخرج من ساعته سنبلا فقلت له انطعن وانخبز الى
آخر الامر حتى صار خبز او اني كنت لا اصور في نفسي شيئا الا كان فقلت لها عائشة
ليست لك توبة فيروى القصص والمحدثون الجهال مثل هذا لعامة فقصده وتستبيده
وتسأله ان يحدثها بمحدث سحرة ابن هبيرة فيقول لها ابن هبيرة اخذ سحرة
فاقرت له بالسحر فدا الفقهاء فسألهم عن حكمها فقالوا القتل فقال ابن هبيرة لست اقبلها
الا تفريقا قال فاخذ رحي الزر فشد هافي رجلها وقذفها في الترات فقالت فوق الماء مع
الحجر فجعلت تنحدر مع الماء فخافوا ان تقوتهم فقال ابن هبيرة من عسكاه وله كذا
وكذا فرغب رجل من السحرة كان حاضرا فيها بذلك فقال اعطوني قدح زجاج فيه ماء
فجاءوه به فقدم على القدح ومضى الى الحجر فشق الحجر بالقدح فتنقطع الحجر قطعة
قطعة ففرقت السحرة فيصعد قوته ومن صدق هذا فليس يعرف النبوة ولا يامن ان
تكون معجزات الانبياء عليهم السلام من هذا النوع وانهم كانوا سحرة وقال الله تعالى
(ولا يفلح الساحر حيث أتى) وقد اجازوا من فعل الساحر ما هو اطم من هذا واطفع
وذلك انهم زعموا ان النبي عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال فيه انه تخبيل
لي اني اقول الفقى وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأته يودية سحرته في جف طلعة
ومشط ومشافة حتى اتاه جبريل عليه السلام فخبره انها سحرته في جف طلعة وهو
تحت راعوفة البر فاستخرج وزال عن النبي عليه السلام ذلك لما راض وقد قال الله
تعالى مكذبا لكفار فيما ادعوه من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال جل من قائل
(وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا) ومثل هذه الاخبار من وضع الملحدين

تعلبا بالحشو الطغام واستجرا رالهم الى القول بابطال معجزات الانبياء عليهم السلام
والقدح فيها وانه لا فرق بين معجزات الانبياء وفعل السحرة وان جميعه من نوع واحد
والعجب ممن يجمع بين تصديق الانبياء عليهم السلام واثبات معجزاتهم وبين
التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى)
فصدق هؤلاء من كذبه الله واخبر بطلان دعواه وافتحاله رجاز ان تكون المرأة
اليهودية مجملها فعملت ذلك فلنا من ايان ذلك يعمل في الاجساد وقصدت به النبي عليه
السلام فاطلع الله عليه على موضع سرها واظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك
من دلائل نبوته لان ذلك سره وخلط عليه امره ولم يقل كل الرواة انه اختلط عليه
امر هو انما هذا اللفظ يزيد في الحديث ولا اصل له والفرق بين معجزات الانبياء وبين
ما ذكرنا من وجوه التخيلات ان معجزات الانبياء عليهم السلام هي على حقائقها
وبواطنها كظواهرها وكلما تأملتها ازددت بصيرة في محنتها ولو جهد الخلق كلهم على
مضاهاتها ومقابلتها بامثالها لظاهر عجزهم عنها ومخاريق السحرة وتخيلاتهم انما هي
ضرب من الحيلة والتلف لظواهر امور لا حقيقة لها وما يظهر منها على غير حقيقتها
يعرف ذلك بالتأمل والبحث ومتى شاء شاء ان يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره وباقى بمثل
ما اظهره سواء يقال ابو بكر قد ذكرنا في معنى السحر وحقيقته ما يقف الناظر على علمته
وطريقته ولو استقصينا ذلك من وجوه الحيل لطال واحتجنا الى استثنائ كتاب
لذلك وانما الغرض في هذا الموضوع بيان معنى السحر وحكمه والا ان حيث اتمى بنا
القول الى ذكر قول الفقهاء فيه وما تضمنته الآية من حكمه وما يجري على مدعى ذلك من
العقوبات على حسب منازلهم في عظم المأثم وكثرة الفساد والله اعلم بالصواب

﴿ باب اختلاف الفقهاء في حكم الساحر وقول السلف فيه ﴾

حدثنا عبد الباقي حدثنا عثمان بن عمر الضبي قال حدثنا عبد الرحمن بن رجا قال اخبرنا
اسرائيل عن أبي اسحاق عن هبيرة عن عبد الله قال من اتى كاهنا او عرافا أو ساحرا
فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد عليه السلام وروى عبد الله عن نافع عن ابن
عمر ان جارية لحفصة سحرتها فوجدوا سحرها واعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن
زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فافكره فأتاه ابن عمر فاخبره امرها وكان عثمان انما افكر ذلك
لانها قتلت بغير اذنه وذكر ابن عيينة عن عمرو بن دينار انه سمع مجاعة يقول كنت كاتباً
لجزى بن معاوية فأتى كتاب عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر
وروى ابو عاصم عن الاشعث عن الحسن قال يقتل الساحر ولا يستتاب وروى المثنى

ابن الصباح عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب اخذ ساحراً فدفنه الى صدره ثم تركه حتى مات وروى سفيان عن عمرو بن سالم بن ابي الجعد قال كان قيس بن سعد امير اهل مصر فجعل يشوسه فقال من هذا الذي يفشى سري فقالوا ساحر ههنا فدفناه فقال له اذا نشر الكتاب علمنا ما فيه فاما ما دام محتوماً فليس تعلمه فامر به فقتل وروى ابو اسحق الشيباني عن جامع بن شداد عن الاسود بن هلال قال قال علي بن ابي طالب عليه السلام ان هؤلاء المرءفين كهان المعجم فمن اتي كاهناً يؤمن له بما يقول فهو يريء مما اُتزل على محمد عليه الصلاة والسلام وروى مبارك عن الحسن ان جندياً (١) قتل ساحراً وروى يونس عن الزهري قال يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر اهل الكتاب لان النبي صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له ابن اعصم وامر ائمة من يهود خيبر يقال لما زنب فلم يقتلها وعن عمرو بن عبد العزيز قال يقتل الساحر * قال ابو بكر اتفق هؤلاء السلف على وجوب قتل الساحر ونسب بعضهم على كفره واختلف فقهاء الامصار في حكمه على ما ذكره فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال في الساحر يقتل اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد عليه شاهدان انه ساحر فوصفو اذ ذلك بصفة يعلم انه سحر قتل ولا يستتاب وان اقر فقال كنت اسحر وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل وكذلك لو شهد عليه انه كان مرة ساحراً وانه ترك منذ زمان لم يقتل الا ان يشهدوا انه الساعة ساحر وافر بذلك فيقتل وكذلك العبد المسلم والذي والحر الذي من اقر منهم انه ساحر فقد حل دمه فيقتل ولا يقبل توبته وكذلك لو شهد على عبد او ذمي انه ساحر ووصفو اذ ذلك بصفة يعلم انه سحر لم يقبل توبته ويقتل وان اقر العبد او الذمي انه كان ساحراً وترك ذلك منذ زمان قبل ذلك منه وكذلك لو شهدوا عليه انه كان مرة ساحراً ولم يشهدوا انه الساعة ساحر لم يقتل وامام المرأة فاذا شهدوا عليها انها ساحرة او اقرت بذلك لم تقتل وحسبت وضربت حتى يستيقن لم تركها للسحر وكذلك الامة والذمية اذا شهدوا انها ساحرة او اقرت بذلك لم تقتل وحسبت حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول ابي حنيفة قال ابن شجاع حكى في الساحر والساحرة حكم المرتدة الا ان يجيء فيقربا او يشهد عليه بذلك انه عمل فانه جعل ذلك بمنزلة الثبات على الزندقى

(١) هو جنس بن سفيان البجلي روى عنه الحسن وابن سيرين وابو جهمان بن عبد الله بن كذا في خلاصته نهدب
الكمال

محمد بن شجاع عن أبي علي الرازي قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر قد جمع مع كثره السعي في الأرض بالفساد والسعي بالفساد إذا قتل قتل قال فقلت لأبي يوسف ما الساحر قال الذي يقتص له من العمل مثل ما فعلت اليهود بالنبي عليه الصلاة والسلام وما جاءت به الأخبار إذا أصاب به قتلا فاذ لم يصب به قتلا لم يقتل لأن لبس بن الأعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقتله إذا كان لم يصب به قتلا قال أبو بكر ليس فيما ذكر بيان معنى السحر الذي يستحق فاعله القتل ولا يجوز أن يظن بأبي يوسف أنه اعتقد في السحر ما يعتقد الخشوع من إيصالهم الضرر إلى المسحور من غير ماسة ولا سقي دواء وجاز أن يكون سحر لليهود للنبي عليه السلام على جهة أرادتهم التوصل إلى قتله بأطعمته وأطعمه الله على ما أرادوا كما سمته زيف اليهودية في الشاة المسمومة فأخبرته الشاة بذلك فقال إن هذا الشاة لتخبرني أنها مسمومة قال أبو مصعب عن مالك في المسلم إذا قتل عمل السحر قتل ولا يستتاب لأن المسلم إذا ارتد باطنا لم تعرف توبته بإظهاره الإسلام قال اسماعيل بن إسحاق فأما ساحر أهل الكتاب فإنه لا يقتل عند مالك إلا أن يضر المسلمين فيقتل لتقصي المهدو قال الشافعي إذا قتل الساحر أنا عمل حمله لا يقتل فأخطئ وأصيب وقدمات هذا الرجل من عمل فقيه الدية وإن قال عمل يقتل المعمول به وقد تعدت قتله قتل به قودا وإن قال مرض منه ولم يمت أقسم أو ليلته لمات منه ثم تكون الدية قال أبو بكر فلم يجعل الشافعي الساحر كافرا لمجره وإنما جعله كافيا كسائر الجناة وما قدمنا من قول السلف يوجب أن يكون مستحقا للقتل باستحقاق سمة السحر فدل ذلك على أنهم إرأوه كافرا أو قول الشافعي في ذلك خارج عن قول جميعهم يمتنع أحدهم قتله لغيره بعمله السحر في إيجاب قتله قال أبو بكر وقد بينا فيما سلف معاني السحر وضرره وأما الضرب الأول الذي ذكرنا من سحر أهل بابل في القديم ومذاهب الصابئين فإنه هو الذي ذكر الله تعالى في قوله (وما أنزل على المكين) فيما يرى والله أعلم فإن القاتل به والمصدق به والكافر وهو الذي قال أصحابنا فيه عندي أنه لا يستتاب والدليل على أن المراد بالآية هذا الضرب من السحر ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا فطير قال حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبد الله بن الأخفش قال حدثنا الزويد بن عبد الله عن يوسف بن ماهك عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر وهذا يدل على معنيين أحدهما أن المراد بالآية هو السحر الذي نسب

مطلب
في أن تبوت
السحر يكون
أما باتصاص
الأثر وتليه
وأما بالأخبار

حاملوه الى النجوم وهو الذى ذكرناه من سحر أهل بابل والصابئين لان سائر ضروب
 السحر التى ذكرنا ليس لها تعلق بالنجوم عند اصحابها والثانى ان اطلاق لفظ السحر
 المذموم يتناول هذا الضرب منه وهذا يدل على ان التعارف عند السلف من السحر
 هو هذا الضرب منه وما يدعى فيه اصحابها المعجزات وان لم يعلقوا ذلك بفعل
 النجوم دون غير هامن الوجه الذى ذكرنا وانه هو المقصود بقتل فاعله اذ لم يفرقوا فيه
 بين حامل السحر بالادوية والتميمة والسعامة والشعوذة وبين غيره ومعلوم عند الجميع
 ان هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها اذ لم يدع فيه معجزة لا يمكن العباد
 فعلها فدل ذلك على ان ايجابهم قتل الساحر انما كان لمن ادعى بسحره معجزات لا يجوز
 وجود مثلها الا من الانبياء عليهم السلام دلالة على صدقهم وذلك ينقسم الى معنيين
 احدهما ما بدأنا به من سحر أهل بابل والاخر ما يدعيه المزمعون واصحاب
 النجريات من خدمة الشياطين لهم والفرقان جميعا كافر ان امال الفريق الاول فلان فى
 سحره تعظيم الكواكب واعتقادها آلهة واما الفريق الثانى فلانها وان كانت معترفة
 بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم فانها حيث اجازت ان تخبرها الجن بالغيوب وتقدر على
 تفسير فنون الحيوان والطيور ان فى الهواء والمشي على الماء وما جرى مجرى ذلك فقد
 جوزت وجود مثل اعلام الانبياء عليهم السلام مع الكذابين المتخسرين ومن كان
 كذلك فانه لا يعلم صدق الانبياء عليهم السلام لتجوز به كون مثل هذه الاعلام مع غيرهم
 فلا يأتى من أن يكون جميع من ظهرت على يده متخرفا كذا بافا عما كفر هذه الطائفة من
 هذا الوجه وهو جهله بصدق الانبياء عليهم السلام والاظهر من أمر الساحر الذى رأت
 الصحابة قتله من غير بحث منهم عن حاله ولا بيان لمخافى سحره انه الساحر المذكور فى
 قوله تعالى يلعنون الناس السحر وما أنزل على الملكين وهو الساحر الذى بدأنا به ذكره
 عند ذكرنا ضرب السحر وهو سحر أهل بابل فى التقديم وعسى ان يكون هو الاغلب
 الاعم فى ذلك الوقت ولا يبعد ان يكون فى ذلك الوقت من يتعاطى سائر ضروب
 السحر الذى ذكرنا وكافوا يجهلون فى دعواهم الاخبار بالغيوب وتفسير صور الحيوان
 على منهاج سحر قايبل وكذلك كهن العرب. يشمل الجميع اسم الكفر لظهور هذه
 الدعاوى منهم وتجويزهم مضاهاة الانبياء فى معجزاتهم وعلى أى وجه كان معنى السحر
 عند السلف فانه لم يحكم عن أحد ايجاب قتل الساحر من طريق الجناية على النفس بل ايجاب
 قتله باعتقاده عمل السحر من غير اعتباره منهم لجنايته على غيره فاما ما يفعله المشعوذون
 واصحاب الحركات والخفة بالايدي وما يفعله من يتعاطى ذلك بسقى الادوية المبلطة

للعقل او السموم القاتلة ومن يتعاطى ذلك بطريق السعي بالنمائم والوشاية والتضريب والافساد فانهم اذا اعترفوا بان ذلك حيل وخداع حكم من يتعاطى مثلها من الناس لم يكن كافرا وينبغي ان يؤدب ويجزع من ذلك والدليل على ان الساحر المذكور في الآية مستحق لاسم الكفر قوله تعالى (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان) أي على عهد سليمان روى ذلك عن المفسرين وقوله تتلو امعناه تخبر وتقرأ ثم قوله تعالى (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفر) يدل على ان ما خبرت به الشياطين وادعته من السحر على سليمان كان كفرا فنفاه الله عن سليمان وحكم بكفر الشياطين الذين تعاطوه وعملوه ثم عطف على ذلك قوله تعالى (وما أزل على الملكين بيابا لهاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولان نحن فتنه فلا تكفر) فخير عن الملكين انهما يقولان لمن يعلمانه ذلك لا تكفر بعمل هذا السحر واعتقاده فثبت ان ذلك كفر اذا عمل به واعتقده ثم قال (ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق) يعنى والله اعلم من استبدل السحر بدين الله ما له في الآخرة من خلاق يعنى من نصيب ثم قال (وليس ماثروا به أقسهم لو كانوا يعلمون ولو انهم آمنوا واتقوا لثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون) فجعل ضد هذا الايمان فعل السحر لانه جعل الايمان في مقابلة فعل السحر وهذا يدل على ان الساحر كافر واذا ثبت كفره فان كان مسلما قبل ذلك او قد ظهر منه الاسلام في وقت فقد كفر بفعل السحر فاستحق القتل بقوله عليه السلام (من بدل دينه فاقتلوه) وانما قال ابو حنيفة ولا تعلم احدا من اصحابنا خالفه فيما ذكره الحسن عنه انه يقتل ولا يستتاب فاما ما روى عن ابى يوسف في فرق الى حنيفة بين الساحر وبين المرتدين فان الساحر قد جمع الى كفره السعي بالفساد في الارض فان قال قائل فانت لا تقتل الخناق والمحاربين الا اذا قتلوا فها قلنا مثله في الساحر قيل له يفترقان من جهة ان الخناق والمحارب لم يكفرا قبل القتل ولا بعده فلم يستحقا القتل اذ لم يتقدم منهما سبب يستحقان به القتل واما الساحر فقد كفر بمجرد قتله ولو لم يقتل فاستحق القتل بكفره ثم لما كان مع كفره ساعيا في الارض بالفساد كان وجوب قتله حدا فلم يسقط بالتوبة كالمحارب اذ استحق القتل لم يستقط ذلك عنه بالتوبة فهو مشبه بالمحارب الذي قتل في ان قتله حدا لازله عنه التوبة ويفارق المرتد من جهة ان المرتد يستحق القتل باقامته على الكفر فحسب فتى اقتل عنه زال عنه الكفر والقتل ولما وصفنا من ذلك لم يفرقوا بين الساحر من أهل الذمة ومن المسلمين كالا يختلف حكم المحارب من أهل الذمة والاسلام فيما يستحقونه بالمحاربة ولذلك لم يقتل

المرأة الساحرة لان المرأه من المحاربين عندم لا تقتل حدا وانما تقتل قودا ووجه آخر
 لقول ابي حنيفة في ترك استتابة الساحر وهو ما ذكره الطحاوي قال حدثنا سليمان
 ابن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف في نوادر ذكرها عنه ادخلها في اماليه عليهم قال قال
 ابو حنيفة اقتلوا الزنديق مرا فان توبته لا تعرف ولم يحكم ابو يوسف خلافة ويصح
 بناء مسألة الساحر عليه لان الساحر يكفر مرافقه ونزلة الزنديق قالوا اجب ان لا يقتل
 توبته فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يقتل الساحر من أهل الذمة لان كفره ظاهر وهو
 غير مستحق للقتل لاجل الكفر * قيل له الكفر الذي اقر رناه عليه هو ما ظهره
 لنا واما الكفر الذي صار اليه يسحره فانه غير مقرر عليه ولم نعطه الذمة على اقراره
 عليه ألا ترى انه لو سألنا اقراره على السحر بالجزية لم نجبه اليه ولم نجز اقراره عليه
 ولا فرق بينه وبين الساحر من أهل الملة وايضا فلان الذي الساحر لم يستحق القتل
 بكفره لاستحققه بسمعه في الارض بالفساد كالحاربين على النحو الذي ذكرنا فلو لم
 في تركه قبول توبة الزنديق يوجب ان لا يستتاب الاسماعيلية وسائر الملحدين الذين
 قد علم منهم اعتقاد الكفر كسائر الزنادقة وان يقتلوا مع اظهارهم التوبة ويدل على
 وجوب قتل الساحر ما حدثنا به ابن قانع حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن
 الاصمغاني قال حدثنا ابو معاوية عن اسماعيل بن مسلم عن الحسن بن جندب ان
 النبي عليه السلام قال (حد الساحر ضربه بالسيف) وقصة جندب في قتله الساحر
 بالكوفة عند الوليد بن عقبة مشهورة وقوله عليه السلام (حد الساحر ضربه بالسيف)
 قد دل على معنيين احدهما وجوب قتله والثاني انه حد لا يزيله التوبة كما هو الحدود
 اذا وجبت ولما ذكرنا من قتله على وجه قتل المحارب قالوا فيما حدثنا الحسن بن زياد انه
 اذا قال كنت ساحر او قد ثبت انه لا يقتل كن اقراره كان محاربا وجاء ثابا انه لا يقتل
 لقوله تعالى في شان المحاربين (الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله
 غفور رحيم) فاستثنى التائب قبل القدرة عليه من جملة من اوجب عليه الحد
 المذكور في الآية ويستدل بظاهر قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
 ويسعون في الارض فسادا) الى آخر الآية على وجوب قتل الساحر حدا لانه من
 أهل السعي في الارض بالفساد لمعله السحر واستدعائه الناس اليه وفساده اياهم مع
 ما صار اليه من الكفر واما مالك بن انس فانه أجرى الساحر مجرى الزنديق فلم يقتل
 توبته كما لا يقتل توبة الزنديق ولم يقتل ساحر أهل الذمة لانه غير مستحق للقتل
 بكفره وقد اقر رناه عليه فلا يقتل إلا أن يضر بالمسلمين فيكون ذلك عنده قضا للمهد

فيمتثل كما يقتل الحربى وقد ينماو افقة الساحر التمي للزفديق من قبل انه استحدث
كفر أسرا لا يجوز اقراره عليه بجزية ولا غير هافلا فرق بينه وبين الساحر ممن يلتحل
ملة الاسلام ومن جهة أخرى انه فى معنى المحارب فلا يختلف حكم أهل الذمة ومنحتلى
الذمة وأما مذهب الشافعى فقد بيناخر وجهه عن اقاويل السلف لأن احدا منهم لم
يعتبر قتله يسحره وواجبوا قتله على الاطلاق بحصول الاسم له وهو مع ذلك لا يتخلو
من أحد وجهين فى ذكره قتل الساحر بغيره اما أن يحيز على الساحر قتل غيره من غير
مباشرة ولا اتصال سبب اليه على حسب ما يدعيه السحرة وذلك فطبيع شنيع ولا
يجيزه احد من أهل العلم بالله ورسوله من فعل السحرة لما وصفنا من مناهاته اعلام
الانبياء عليهم السلام أو أن يكون انما أجاز ذلك من جهة سقى الادوية ونحوها فان كان
هذا أرافان من احتال فى اىصال دواء إلى انسان حتى شر به فانه لا يلزم مديدة اذ كان هو
الشارب له والجاني على نفسه كن دفع الى انسان سيفا فقتل به نفسه وان كان انما أوجره
ايامه من غير اختياره لشر به فان هذا لا يكاد يقع الا فى حال الاكراه والنوم ونحوه فان كان
أراد ذلك فان هذا يستوى فيه الساحر وغيره ثم قوله اذا قاتل الساحر قد اخطى وعأصيب
وقدمات هذا الرجل من عمل فقيه الديانة لا معنى له لان رجلا لو جرح رجلا بمحديدة
قد يموت الجرحى من مثله وقد لا يموت لكان عليه فيه القصاص فكان الواجب على
قوله ايجاب القصاص كما يجب فى الحديدية وقوله قد يموت وقد لا يموت ليس بملة فى
زوال القصاص لوجودها فى الجراح بمحديدة بعد ان يقر الساحر انه قد مات من عمله *
فان قيل فقد جعله بمنزلة شبه الممد والضرب بالمصا والطمعة التى قد تقتل وقد
لا تقتل قيل له ولم صار بالقتل بالمصا والطمعة اشبه منه بالحديدة فان فرق بينهما من
جهة ان هذا سلاح وذاك ليس بسلاح لزمه فى كل ما ليس بسلاح ان لا يقتص منه
ويلزمه حينئذ اعتبار السلاح دون غيره فى ايجاب القود وقول الشافعى وان قال
مرض منه ولم يمت اقسام اولياؤه لمات منه بخالف فى النظر لاحكام الجنائيات لان من
جرح رجلا فلم يزل صاحب فراش حتى مات لزمه حكم جنايته وكان محكوما بمحدث
الموت عند الجراحة ولا يحتاج الى ايمان الاولياء فى موته منها فكذلك يلزمه مثله فى
الساحر اذا اقر ان المسحور مرض من سحره فان قيل كذلك تقول فى المريض من
الجراحة اذا لم يزل صاحب فراش حتى مات افهم اذا اختلفوا لم يحكم بالقتل حتى يقسم
اولياء الجرحى قيل له فينبغى ان تقول مثله لو ضربه بالسيف ووالى بين الضرب حتى
قتله من ساعته فقال الجراح مات من علة كانت به قبل الضربة الثانية او قال اخترمه

الله تعالى ولم يمت من ضربتي ان تقسم الاولياء وهذا لا يقوله احد وكذلك ما وصفنا
قال ابو بكر قد تكلمنا في معنى السحر واختلاف الفقهاء بهافيه كفاية في حكم الساحر
وتكلم الا في معاني الآيات ومقتضاها فنقول ان قوله تعالى (واتبعوا ما اتلوا
الشياطين على ملك سليمان) فقد روى فيه عن ابن عباس ان المراد به اليهود الذين كانوا
في زمن سليمان بن داود عليهما السلام وفي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وروى مثله عن
ابن جرير وابن اسحاق وقال الربيع بن افس والسدى المراد به اليهود الذين كانوا في
زمن سليمان وقال بعضهم اراد الجميع من كان منهم في زمن سليمان ومن كان منهم في
عصر النبي عليه السلام لان متبعي السحر من اليهود لم يزالوا منذ عهد سليمان الى ان
بعث الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم فوصف الله هؤلاء اليهود الذين لم يقبلوا القرآن
وبذوه وراء ظهورهم مع كفرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم اتبعوا ما اتلوا
الشياطين على ملك سليمان وهو يريد شياطين الجن والانس ومعنى تتلو وتجبر وتقرأ
وقيل تتبع لان التالى تابع وقوله (على ملك سليمان) قيل فيه على عهده وقيل فيه على
ملكه وقيل فيه تكذب عليه لانه اذا كان الخبير كذاباً قيل تلا عليه واذا كان صدقاً
قيل تلاعته واذا اهتم جاز فيه الامر ان جميعاً قال الله تعالى (أم تقولون على الله
ما لا تعلمون) وكافت اليهود تضيف السحر الى سليمان وتزعم ان ملكه كان به فبراه
الله تعالى من ذلك ذكر ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة وقال محمد بن اسحاق
قال بعض اخبار اليهود لا تمجبون من محمد بن عبد الله سليمان كاذب نبياً والله ما كان
الاساحراً فأقر الله تعالى وما كفر سليمان وقيل ان اليهود افما اضافت السحر الى
سليمان توصلا منهم الى قبول الناس ذلك منهم ولنجوزه عليهم وكذبوا عليه في ذلك
وقيل ان سليمان جمع كتب السحر ودفنها تحت كرسيه او في خزانته لئلا يعمل به
الناس فلما مات ظهر عليه فقالت الشياطين بهذا كان يتم ملكه وشاع ذلك في اليهود
وقبلته واضافته اليه وجائز ان يكون المراد شياطين الانس وجائز ان يكون الشياطين
دفنوا السحر تحت كرسى سليمان في حياته من غير علمه فلما مات وظهر نسبوه الى سليمان
وجائز ان يكون القاعلون لذلك شياطين الانس استخرجوه بمد موته وادعوا هو الناس
ان سليمان كان فعل ذلك ليومهم ويخدعهم به * قوله تعالى (وما أنزل على
المسكين بابل هاروت وماروت) قد قرئ بنصب اللام وخفضها فنقرأها بنصبها
جعلها من الملائكة ومن قراها بخفضها جعلها من غير الملائكة وقد روى عن
الضحاك انها كانا لعجنين من اهل بابل والقراءتان محييتان غير متنافيتين لانه

حادثان يكون الله أنزل ملكين في زمن هذين الملكين لاستيلاء السحر عليهما
واغترارهما وسائر الناس بقولهما وقبولهم منهما فإذا كان الملكان مامورين بإبلاغهما
وتعريفهما وسائر الناس معنى السحر وغراري السحرة وكفرها جاز أن يقول في
أحدى القراءتين وما أنزل على الملكين هذين هامن الملائكة بأن أنزل عليهما ذلك
وقول في القراءة الأخرى وما أنزل على الملكين من الناس لأن الملكين كافا مامورين
بإبلاغهما وتعريفهما كما قال الله تعالى في خطاب رسوله (فز لنا عليك الكتاب تبياناً
لكل شيء) وقال في موضع آخر (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا) فاضاف الانزال
تارة إلى الرسول عليه السلام وتارة إلى المرسل إليهم وانما خص الملكين بالله كروان
كافا مامورين بتعريف الكافة لأن العامة كانت تبعاً للملكين فكان ابغ الأشياء
في تقرير معاني السحر والدلالة على بطلانه تخصيص الملكين به ليتبعهما الناس كما قال
لموسى وهارون (اذهبا إلى فرعون انه طغى فقلوا له قولا ليتألم به يتذكر أو يحشى)
وقد كافا عليهما السلام رسولين إلى رعاياه كأرسل إليه ولكنه خصه بالمخاطبة لأن
ذلك أرفع في استعداده واستعداء رعيته إلى الاسلام وكذلك كتب النبي صلى الله عليه
وسلم إلى كسرى وقيصر وخصهما بالذكر دون رعاياهما وان كان رسولاً إلى كافة الناس
لما وصفناه من أن الرعية تبع للرعي وكذلك قال عليه السلام في كتابه لكسرى
(أما بعد فاسلم وسلم والافعل بك أثم المحجوس) وقال لقيصر (أسلم وسلم والافعل بك
أثم الاريسين) بمعنى أنك إذا آمنت بعبتك الرعية وان آيت لم تستجب الرعية إلى
الاسلام خوفاً منك فهم تبع لك في الاسلام والكفر فذلك والله أعلم خص الملكين
من أهل بابل بارسال الملكين إليهما كما قال الله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن
الناس) فان قيل فكيف يكون الملائكة مرسل إليهم ومتزلاً عليهم قيل لهذا جاز شائع
لأن الله تعالى قد يرسل الملائكة بعضهم إلى بعض كما يرسلهم إلى الأنبياء كنف أجسامهم
وجعلهم كهية بنى آدم ثلاثين نفراً منهم قال الله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً)
يعنى هيئة الرجل وقوله تعالى (يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين) معناه والله
أعلم أن الله أرسل الملكين ليبين للناس معاني السحر ويعلموهم أنه كفر وكذب وتوحيه
لاحقيقة له حتى يجنبوه كما بين الله على السنة رسله سائر المحظورات والمحرمات
ليجنبوه ولا ياتوه فلما كان السحر كفراً وتوحيها وخداماً وكان أهل ذلك الزمان قد
اغتروا به وصدقوا السحرة فيما ادعوه لاقتسم به بين ذلك للناس على لسان هذين
الملكين ليكشفوا عنهم غمة الجبل ويذراهم عن الاغترار به كما قال تعالى (وهديناه

النجدين) يعنى والله أعلم يناسبيل الخير والشر ليحبنى الخير ويحجب الشر وكما قيل لعمر بن الخطاب فلان لا يعرف الشر قال اجدر ان يقع فيه ولا فرق بين بيان معاني السحر والثر عنه وبين بيان سائر ضروب الكفر وتحريم الامهات والاخوات وتحريم الزنا والزبا وشرب الخمر ونحوه لان الغرض لما بينا في اجتناب المحظورات والمقبحات كهو في بيان الخير اذ لا يصل الى فعله الا بعد العلم به كذلك اجتناء الطاعات والواجبات فن حيث وجبت وجب بيان الشر ليحجب به اذ لا يصل الى تركه واجتنابه الا بعد العلم به ومن الناس من يزعم ان قوله (وما اتزل على الملكين) معناه ان الشياطين كذبوا على ما اتزل على الملكين كما كذبوا على سليمان وان السحر الذى ينالوه هو لا علم ينزل عليهم اوزعم ان قوله تعالى (فيتعلمون منهما) معناه من السحر والكفر لان قوله (ولكن الشياطين كفروا) يتضمن الكفر فرجع الضمير اليهما كقوله تعالى (سيدك من يخشى ويتجنبها الاشقى) أى يتجنب الاشقى الذى كرى قال وقوله (وما يعلمان من أحد) معناه ان الملكين لا يعلمان ذلك احدا ومع ذلك لا يقتصران على ان لا يعلماه حتى يبالغا في نهيه فيقولان (انما نحن فتنة فلا تكفر) والذى حمله على هذا التاويل استنكاره ان ينزل الله على الملكين السحر مع ذمه السحر والساحر وهذا الذى ذهب اليه لا يوجب لان المذموم من يعمل بالهوى لا من يبينه للناس ويذكرهم عنه كما ان على كل من علم من الناس معنى السحر ان يبينه لمن لا يعلم وينهاه عنه ليحجب به وهذا من الفروض التى اؤمنا ياها الله تعالى اذ اربنا من اختدع به وتموه عليه امره * قوله تعالى (انما نحن فتنة فلا تكفر) فان الفتنة ما يظهر به حال الشئ فى الخير والشر تقول العرب فتنت الذهب اذا عرضته على النار لتعرف سلامته او غشه والاختبار كذلك ايضا لان الحال تظهر فتعير كالخبرة عن نفسها والفتنة العذاب في غير هذا الموضع ومنه قوله تعالى (ذوقوا عنتكم) فلما كان الملكان يظهران حقيقة السحر ومعناه فالانما نحن فتنة وقال قتادة انما نحن فتنة بلاء وهذا اسأغ ايضا لان انبياء الله تعالى ورسله فتنته لمن ارسلوا اليهم ليبسوم ايمهم احسن عملا ويجوز ان يريدوا فتنة بلاء لان من يعلم ذلك منهما يمكنه استعمال ذلك فى الشر ولا يؤمن وقوعه فيه فيكون ذلك محنة كسائر العبادات وقولهما فلا تكفر يدل على ان عمل السحر كفر لانها يعلمانه اياه لثلاث يعمل به لانها علماهما السحر وكيف الاحتيال ليحجب به ولثلاث تموه على الناس انه من جنس آيات الانبياء صلوات الله عليهم فيبطل الاستدلال بها وقوله تعالى

(فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) يحتمل التفريق من وجهين
 أحدهما أن يعمل به السامع فيكفر فيقع به الفرقة بينه وبين زوجته إذا كانت مسلمة
 بالردق والرجح الآخر أن يسعى بينهما بالنميمة والوشاية والبلاغات الكاذبة والاغراء
 والافساد وتعميه الباطل حتى يظن أنه حق فيقارحها * قوله تعالى (وما يضارين
 به من أحد إلا بأذن الله) الاذن هنا العلم فيكون امرا إذا كان محققا وإذا كان محركا
 كان مصدرا كما يقول حذر الرجل حذرا فهو حذر فالحذر الاسم والحذر المصدر ويجوز
 أن يكون مما يقال على وجهين كشيء ومثل ومثل وقيل فيه الاذن الله أي تخليته
 أيضا وقال الحسن من شاء الله منعه فلم يضره السحر ومن شاء خلق بينه وبينه فضره *
 قوله تعالى (ولقد علموا لمن اشتريه ماله في الآخرة من خلاق) قيل معناه من
 استبدل السحر بدين الله ماله في الآخرة من خلاق وهو النصيب من الخير وقال
 الحسن ماله من دين وهذا يدل على أن العمل بالسحر وقبوله كفر وقوله * ولبئس
 ما شروا به انفسهم) قيل باعوا به انفسهم كقول الشاعر

وشريت برد اليتى * من بعد برد كنت هامة

يعني بته وهذا أيضا يؤكد أن قبوله والعمل به كفر وكذلك قوله (ولو افهم
 آمنوا واتقوا) يقتضى ذلك أيضا * قوله تعالى * يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا *
 قال قطرب هي كلمة أهل الحجاز على وجه المزع وقيل أن اليهود كانت تقولها كما قال الله
 في موضع آخر (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم
 وطعنا في الدين) وكانوا يقولون ذلك عن مواطاة يديهم يريدون المزع كما قال الله تعالى
 (وإذا جاؤك حيوك بمالٍ يحبك به الله) لانهم كانوا يقولون السامع عليك يوهون
 بذلك أنهم يسلمون عليه فاطلع الله فيبه عليه السلام على ذلك من أمرهم ونهى المسلمين
 أن يقولوا مثله وقوله راعنا وإن كان يحتمل المراجعة والانتظار فانه لما احتمل المزع
 على النحو الذي كانت اليهود تطلقه نهوا عن اطلاقه لما فيه من احتمال المعنى المحظور
 اطلاقه وجائز أن يكون الاطلاق مقتضيا للمعنى المزع وإن احتمل الانتظار ومثله
 موجود في اللغة الأثرى أن اسم الوعد يطلق على الخير والشر قال الله تعالى (النار
 وعدا الله الذين كفروا) وقال تعالى (ذلك وعد غير مكذوب) ومتى اطلق عقل
 به الخير دون الشر فكذلك قوله راعنا فيه احتمال الامرين وعند الاطلاق يكون
 بالمزع أخص منه بالانتظار وهذا يدل على أن كل لفظ احتمل الخير والشر فخير جائز
 اطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير ويدل على أن المزع محظور في الدين وكذلك اللفظ

المحتمل له ولغيره هو محذور والله أعلم بما في كتابه

باب في نسخ القرآن بالسنة وذكر وجوه النسخ

قال الله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها من غير ما ينزلنا من السماء) قال قائلون النسخ هو الازالة وقال آخرون هو الابدال قال الله تعالى (فينسخ الله ما يلقي الشيطان) أي يزيله ويبطله ويبدل مكانه آيات محكمات وقيل هو النقل من قوله (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) وهذا الاختلاف أعما هو في موضوعه في اصل اللغة ومهما كان في اصل اللغة معناه فانه في اطلاق الشرع أعما هو بيان مدة الحكم والتلاوة والنسخ قد يكون في التلاوة مع بقاء الحكم ويكون في الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره قال ابو بكر زعم بعض المتأخرين من غير اهل الفقه انه لا نسخ في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وان جميع ما ذكر فيهما من النسخ فاما المراد به نسخ شرائع الانبياء المتقدمين كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب قال لان نبينا عليه السلام آخر الانبياء وشريعته ثابتة باقية الى ان تقوم الساعة وقد كان هذا الرجل ذا حظ من البلاغة وكثير من علم اللغة غير محظوظ من علم الفقه واصوله وكان سليم الاعتقاد غير مظنون به غير ظاهر امره ولكنه بعد من التوفيق باظهار هذه المقالة اذ لم يسبقه اليها احد بل قد عقلت الامة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه وقل ذلك البناقل لا يربون به ولا يميزون فيه التناويل كما قد عقلت ان في القرآن طاماً وخصاً ومحكاً ومتشابهاً فكان دافع وجود النسخ في القرآن والسنة كدافع خاصه وطامه ومحكمه ومتشابهه اذ كان ورود الجميع وقوله على وجه واحد فارتكب هذا الرجل في الآسى المسوخة والناسخة وفي احكامها اموراً خرج بها عن اقاويل الامة مع تعسف المعاني واستكراهها وما ادري ما الذي الجاء الى ذلك واكثر ظني فيه انه اتى به من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك واستعمال رأي فيه من غير معرفة منه بما قد قال السلف فيه وقيلته الامة وكان ممن روى فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال في القرآن رأي به فاصاب فقد اخطا والله يغفر لنا وله وقد تكلمنا في اصول الفقه في وجوه النسخ وما يجوز فيه وما لا يجوز بما يعني ويكفي وما يجوز أو ننسها قيل انه من النسيان ونسها من التناخير يقال نسيات الشيء آخرته والنسيئة الدين المتأخر ومنه قوله تعالى (اقموا للناس عتباتهم الى الكفر) يعني تأخير الشهور فاذا ارى فيه النسيان فأنها هو ان ينسبهم الله تعالى التلاوة حتى لا يقرؤا ذلك ويكون على احد وجهين اما ان يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الايام وجاز ان ينسوه دفعة ويرفع من اوهاهم ويكون ذلك معجزة للنبي عليه السلام واما معنى قراءة

او قسأها فلما هو بان يؤخرها فلا يتزلفها وينزل بدلها منها ما يقوم مقامها في المصلحة او يكون اصلح للعباد منها ويحتمل ان يؤخر انزالها الى وقت يأتي فيأتي بدلها منها لئلا ينزلها في الوقت المتقدم فيقوم مقامها في المصلحة واما قوله (فأت بجير منها او مثلها) فانه روى عن ابن عباس وقتادة بجير منها لكم في التسهيل والتيسير كالامر بان لا يؤلى واحد من عشرة في القتال ثم قال (الاكن خفف الله عنكم) او مثلها كالامر بالتوجه الى الكعبة هدماء كان الى البيت المقدس و روى عن الحسن بجير منها في الوقت في كثرة الصلاح او مثلها فحصل من اتفاق الجميع ان المراد خير لكم اما في التخفيف اوفى المصلحة ولم يقل أحد منهم خير منها في التلاوة اذ غير جائز ان يقال أن بعض القرآن خير من بعض في معنى التلاوة والنظم اذ جميعه معجز كلام الله قال أبو بكر وقد احتج بعض الناس في امتناع جواز نسخ القرآن بالسنة لان السنة على اى حال كانت لا تكون خير من القرآن وهذا اغفال من قائله من وجوه احدها انه غير جائز ان يكون المراد بجير منها في التلاوة والنظم لاستواء الناسخ والمنسوخ في اعجاز النظم والاخر اتفاق السلف على انه لم يرد النظم لان قولهم فيه على أحد المعنيين اما التخفيف او المصلحة وذلك قد يكون بالسنة كما يكون بالقرآن ولم يقل أحد منهم انه اراد التلاوة فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة اظهر من دلالتها على امتناع جوازه بها وايضا فان حقيقة ذلك انما تقتضى نسخ التلاوة وليس للحكم في الآية لانه ذكره تعالى (ما فسخ من آية) والآية انما هي اسم للتلاوة وليس في نسخ التلاوة ما يوجب نسخ الحكم واذا كان كذلك جاز ان يكون معناه ما فسخ من تلاوة آية او فسها فأت بجير منها لكم من محكم من طريق السنة او غيرها وقد استقصينا القول في هذه المسئلة في اصول الفقه بما فيه كفاية فن ارادها فليطلبها هناك ان شاء الله تعالى *

قوله تعالى * (فاغفوا واصفحوا حتى يأتي الله بآمره) روى معمر عن قتادة في هذه الآية قال نسختها (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وحدثننا أبو محمد جعفر ابن محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليان قال قرئ على أبي عبيد وانا اسمع قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (لست عليهم بمسيطر) وقوله تعالى (وما أفت عليهم بجبار) وقوله تعالى (فاعرض عنهم واصفح) وقوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) قال نسخ هذا كله قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم

الله ورسوله ولا يدينون) الآية ومثله قوله تعالى (فاعرض عن تولي عن ذكرنا ولم يرد
 الا الحياة الدنيا) وقوله تعالى (وجادلهم بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه
 عداوة كأنه ولي حميم) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) يعني والله
 أعلم متاركة فهذه الآيات كلها أنزلت قبل روم فرض القتال وذلك قبل الهجرة وإنما
 كان الفرض الدعاء الى الدين حينئذ بالحجاج والنظر في معجزات النبي صلى الله عليه
 وسلم وما اظهره الله على يده وان مثله لا يوجد مع غير الانبياء ونحوه قوله تعالى (قل
 انما اعطاكمم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة)
 وقوله تعالى (قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) وقوله تعالى (أولم تأتكم
 بينة ما في الصحف الأولى فاني تؤفكون) (أفلا تمقلون) (فاني تصرفون) ونحوها
 من الآي التي فيها الامر بالنظر في امر النبي عليه السلام وما اظهره الله تعالى له من اعلام
 النبوة والدلائل الدالة على صدقه ثم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى بالقتال بعد قطع
 العذر في الحجاج وتقريره عندهم حين استقرت آياته ومعجزاته عند الحاضر والبادي
 والداني والقاصي والمشاهدة والاخبار المستفيضة التي لا يكذب مثلها وسنذكر
 فرض القتال عند مصيرنا الى الآيات الموجبة له ان شاء الله تعالى وقوله تعالى (ومن
 اعظم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسمى في خرابها اولئك ما كان
 لهم ان يدخلوها الا خائفين) روى معمر عن قتادة رضي الله تعالى عنهم
 قال هو بخت نصر خرب بيت المقدس واطن على ذلك النصراني وقوله
 تعالى (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) قالهم النصراني لا يدخلونها
 الامسارقة فان قدر عليهم عوقبوا لهم في الدنيا خزي قال يعطون الجزية عن يد وهم
 صاغرون وروى ابن أبي نجيع عن مجاهد في هذه الآية قالهم النصراني خروا بيت
 المقدس قال أبو بكر ماروى في خبر قتادة يشبه ان يكون غلطاً من رواه لانه
 لا خلاف بين اهل العلم باخبار الاولين ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه
 السلام بدهر طويل والنصارى انما كانوا بعد المسيح واليه ينتمون فكيف يكونون
 مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس والنصارى انما استقاض دينهم في الشام والروم
 في ايام قسطنطين الملك وكان قبل الاسلام بمائتي سنة وكسور وانما كانوا قبل ذلك
 صابئين عبدة اوثان وكان من ينتحل النصرانية منهم مغمورين مستحقين بادياتهم فيما
 بينهم ومع ذلك فان النصراني تعتقد من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود فكيف
 اعانوا على تخريبه مع اعتقادهم فيه ومن الناس من يقول ان الآية انما هي في شان

المشركين حيث منعوا المسلمين من ذكر الله في المسجد الحرام وان سعيهم في خرابه
 انما هو منعه من عمارته يذكر الله وطاعته * قال ابو بكر في هذه الآية دلالة على منع
 اهل الامة دخول المساجد من وجهين احدهما قوله (ومن اعظم ممن منع مساجد الله
 ان يذكر فيها اسمه) والمنع يكون من وجهين احدهما بالقهر والغلبة والاخر
 الاعتقاد والديانة والحكم لان من اعتقد من جهة الديانة المنع من ذكر الله في المساجد
 لجائز ان يقال فيه قد منع مسجدا ان يذكر فيه اسمه فيكون المنع ههنا معناه الحظر
 كما جائز ان يقال منع الله الكافرين من الكفر والعصاة من المعاصي بان حظرها عليهم
 واوعدهم على فعلها فلما كان اللفظ منتظما للامرين وجب استعماله على الاحتمالين
 وقوله (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) يدل على ان على المسلمين اخراجهم
 منها اذا دخلوها لولا ذلك ما كانوا خائفين بدخولها والوجه الثاني قوله (وسمى
 في خرابها) وذلك يكون ايضا من وجهين احدهما ان يخرجها بيده والثاني اعتقاده
 وجوب تخریبها لان دياناتهم تقتضي ذلك وتوجيه ثم عطف عليه قوله (اولئك ما كان
 لهم ان يدخلوها الا خائفين) وذلك يدل على منعهم منها على ما بينا ويدل على مثل دلالة
 هذه الآية قوله تعالى (ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله) وعمارها تكون
 من وجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها وازومها كما تقول فلان يعمر
 مجلس فلان يعني يحضره ويلزمه وقال النبي عليه السلام اذارأيت الرجل يعتاد المسجد
 فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله عز وجل (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله) فجعل
 حضوره المساجد عمارة لها واصحابنا يحيزون لهم دخول المساجد وسنذكر ذلك في
 موضعه ان شاء الله تعالى وما يدل على انه عام في سائر المساجد وانه غير مقصور على بيت
 المقدس خاصة أو المسجد الحرام خاصة اطلاقه ذلك في المساجد فلا يخص شئ منه
 الا بدلالة * فان قيل جائز أن يقال لكل موضع من المسجد مسجد كما يقال لكل
 موضع من المجلس مجلس فيكون الاسم واقعا على جلته تارة وعلى كل موضع سجود فيه
 أخرى * قيل له لا تنازع بين أهل اللسان انه لا يقال للمسجد الواحد مساجد كما لا يقال
 انه مسجدان وكلا يقال للدار الواحدة انها دور فثبت ان الاطلاق لا يتناوله وان
 سمي موضع السجود مسجداً وانما يقال ذلك مقيدا غير مطلق وحكم الاطلاق فيما
 يقتضيه ما وصفنا وعلى انك لا تمتنع من اطلاق ذلك في جميع المساجد وانما تريد
 تخصيصه ببعضها دون بعض وذلك غير مسلم لك بغير دلالة قوله تعالى (والله المشرق
 والمغرب فأين اتولوا فثم وجه الله) روى أبو اسحق السمان عن عاصم بن عبيد الله عن

عبد الله بن طاهر بن ربيعة عن أبيه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة فلم يدر أين القبلة فصلى كل رجل منا على حiale ثم أصبحنا فذكرنا ذلك للنبي عليه السلام فأنزل الله تعالى (فانيأتولوا فثم وجه الله) وروى أيوب بن عتبة عن قيس بن طلحة عن أبيه أن قومًا خرجوا في سفر فصاروا فتيهاوا عن القبلة فاستأفروا اثنين لهم انهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت تمت صلاتكم وروى ابن أبي شيبة عن بكر بن سواد عن رجل قال سمعت ابن عمر عن النبي عليه السلام في السفر ويصلي قال فانيأتولوا فثم وجه الله وحدثنا أبو علي الحسين بن علي الخفاف قال حدثنا محمد بن سليمان الواسطي قال حدثني أحمد بن عبد الله بن الحسن العنبري قال وجدت في كتاب أبي عبيد الله بن الحسن قال عبد الملك بن أبي سليمان العزمي عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة كنت فيها فاصابتنا ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت طائفة منا قد عرفنا القبلة ههنا قبل الشمال فصاروا وخطوا خطو طاء وقالت طائفة القبلة ههنا قبل الجنوب وخطوا خطو طاء فلما أصبحنا وطلعت الشمس وأصبحت تلك الخطوط لغير القبلة فلما قلنا من سفرنا لما لنا النبي عليه السلام عن ذلك فسكت فأنزل الله (فانيأتولوا فثم وجه الله) أي حيث كنتم قال أبو بكر في هذه الاخبار ان سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا لغير القبلة اجتهدا وروى عن ابن عمر في خبر آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي على راحلته وهو مقبل من مكة نحو المدينة حيث توجهت وفيه أنزلت (فانيأتولوا فثم وجه الله) وروى معمر بن قنادة في قوله (فانيأتولوا فثم وجه الله) قال هي القبلة الأولى ثم نسخها الصلاة إلى المسجد الحرام وقيل فيه أن اليهود أنكروا تحويل القبلة إلى الكعبة لهدم ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي إلى بيت المقدس فأنزل الله ذلك ومن الناس من يقول أن النبي عليه السلام كان يخبرني أن يصلي إلى حيث شاء وإنما كان توجه إلى بيت المقدس على وجه الاختيار لا على وجه الإيجاب حتى أمر بالتوجه إلى الكعبة وكان قوله (فانيأتولوا فثم وجه الله) في وقت التخيير قبل الأمر بالتوجه إلى الكعبة قال أبو بكر اختلف أهل العلم فيمن صلى في سفر مجتهد إلى جهة ثم تبين أنه صلى لغير القبلة وقال أصحابنا جميعا والثوري أن وجه من يسأله فيعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته وإن لم يجز من يعرفه جهة فاصلاها باجتهاده اجزأته صلاته سواء صلاها مستدبر القبلة أو مشرقا أو مغربا عنها وروى نحو قولنا عن مجاهد وسعيد بن المسيب وإبراهيم وعطاء والشعبي وقال الحسن والأزهري وربيعة وابن أبي سلمة يصدق الوقت فإذا فات الوقت لم يدعوه لول ما لك رواه ابن

وهب عنه وروى ابو مصعب عنه انما يعيد في الوقت اذا صلاها مستدبر القبلة او شرق
او غرب وان تيامن قليلا او تيسر قليلا فلا اعادة عليه وقال الشافعي من اجتهد فصلى الى
المشرق ثم رأى القبلة في المغرب استأفف فان كانت شرقا ثم رأى انه منحرف فترك
جهة واحدة وعليه ان ينحرف وليتدب بما مضى * قال ابو بكر ظاهر الآية يدل على
جوازها الى أى جهة صلاها وذلك ان قوله (فانها تولوا فتم وجه الله) معناه فتم
رضوان الله وهو الوجه الذي امرهم بالتوجه اليه كقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله)
يعنى لرضوانه ولما أراد منه ما قوله (كل شئ هالك الا وجهه) يعنى ما كان لرضاه
وارادته وقد روى في حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدما ان الآية في هذا
أنزلت * فان قيل روى انها نزلت في التطوع على الراحة وروى انها نزلت في بيان
القبلة * قيل له لا يمتنع أن يتفق هذه الاحوال كلها في وقت واحد ويسئل النبي
عليه السلام عنها فينزل الله تعالى الآية ويريد بها بيان حكم جميعها ألا ترى انه لو نص على
كل واحدة منها بان يقول اذا كنتم طالين بمجهة القبلة ممكنين من التوجه اليها فذلك
وجه الله فصلوا اليها واذا كنتم خائفين او في سفر فالوجه الذي يمكنكم التوجه اليه
فهو وجه الله واذا اشتبهت عليكم الجهات فصلتم الى اى جهة كانت فهي وجه الله
واذا لم تتناصف ارادة جميع ذلك وجب حمل الآية عليه فيكون من اد الله تعالى بها
جميع هذه المعاني على الوجه الذي ذكره فلا سجا وقد نص حديث جابر وعامر بن ربيعة
ان الآية نزلت في المجتهد اذا اخطأ واخبر فيه ان المستدبر للقبلة والمتيسر والمتيامن
عنها سواء لان فيه بعضهم صلى الى فاحية الشمال والاخر الى فاحية الجنوب وهاتان
جهتان متضادتان ويدل على جوازها ايضا حديث رواه جماعة عن ابي سعيد مولى
بنى هاشم قال حدثنا عبد الله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن سعيد المقبري عن
ابي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة وهذا
يقضى اثبات جميع الجهات قبلة اذ كان قوله ما بين المشرق والمغرب كقوله جميع
الآفاق ألا ترى ان قوله رب المشرق والمغرب انه اراد به جميع الدنيا وكذلك هو في
معقول خطاب الناس متى اريد الاخبار عن جميع الدنيا ذكر المشرق والمغرب فيشمل
اللفظ جميعها وايضا ما ذكرنا من قول السلف يوجب ان يكون اجماعا لظهوره
واستفاضته من غير خلاف من احدهم نظر انهم عليهم ويدل عليه ايضا ان من غاب عن
مكة فاماصلاته الى الكعبة لانكون الا عن اجتهاد لان احدا لا يوقن بالجهة التي يصلى
اليها في محاذة الكعبة غير منحرف عنها وصلاة الجميع جائزة اذ لم يكلف غير هاهنا كذلك

المجتهد في السفر قد أدى فرضه اذ لم يكلف غيرها ومن اوجب الاعداد فاما يلزم فرضاً
 آخر وغير جائز اياه فرضاً فغير دالة فان الزموا عليه بالثوب يصلي فيه ثم تعلم نجاسته
 او الماء ينظفه ثم يعلم انه نجس قبل لهم لا فرق بينهم ان كلاً منهم قد أدى فرضه واما
 الزمناه بعد العلم فرضاً آخر بدلالة قامت عليه ولم تقم دلالة على الزام المجتهد في جهة القبلة
 فرضاً اخر لان الصلاة تجوز الى غير جهة القبلة من غير ضرورة وهي صلاة النفل على
 الرحلة ومعلوم انه لا ضرورة به لانه ليس عليه فعلها فلما جازت الى غير القبلة من غير
 ضرورة فاذا صلى العرض الى غير جهتها على ما كلف لم يكن عليه عند التبين غيرها والمالم
 تمج الصلاة في الثوب النجس الا لضرورة ولم تجز الطهارة بماء نجس بحال لزمته
 الاعداد ومن جهة اخرى وهي ان المجتهد بمنزلة صلاة المتيمم اذا عدم الماء فلا يلزمه
 الاعداد لان الجهة التي توجه اليها قد قامت له مقام القبلة كالتيتمم قائم مقام الوضوء ولم
 يوجد للمصلي في الثوب النجس والمنظهر بماء نجس ما يقوم مقام الطهارة فهو بمنزلة
 المصلي بغير تيمم ولا ماء ويدل على ذلك وهو اصل يرد اليه مسئلتنا صلاة الخائف لغير
 القبلة ويبنى عليها من وجهين احدهما انها جهة لم يكلف غيرها في الحال والثاني قيام
 هذه الجهة مقام القبلة فلا اعادة عليه كالتيتمم ويدل على ان المراد من قوله تعالى (ثم
 وجه الله) الصلاة لغير القبلة انه معلوم ان مقدار مساحة الكعبة لا يتسع لصلاة الناس
 الغائبين عنها حتى يكون كل واحد منهم مصلياً لمحاذاتها الا ترى ان الجامع مساحته
 اضعاف مساحة الكعبة وليس جميع من يصلي فيه بمحاذاة سمتها وقد اجازت صلاة
 الجميع فثبت انهم انما كلوا التوجه الى الجهة التي هي في ظنهم انها محاذية الكعبة
 لمحاذاتها لمعينها وهذا يدل على ان كل جهة قد اقيمت مقام جهة الكعبة في حال العذر
 * فان قيل انما جازت صلاة الجميع في الاصل الذي ذكرت لان كل واحد منهم يجوز
 ان يكون هو المحاذي للكعبة دون من بعدهم ولم يظهر في الثاني توجه الى غير جهة
 الكعبة فاجزأته صلاته من اجل ذلك وليست هذه نظير مسئلتنا من قبل ان المجتهد في
 مسئلتنا قديمين افعلى الى غيرها * قيل له لو كان هذا الاعتبار سائفاً للفرق بينهم
 لوجب ان لا تعجز صلاة الجميع لانه اذا كان بمحاذاة الكعبة مقدار عشرين ذراعاً اذا
 كان مسامتها ثم قدرنا أهل الشرق والغرب قد اجزأتهم صلاتهم مع العلم بان الذي
 حاذوا هم القليل الذين يقصر عددهم عن النسبة الى الجميع لقتلتهم وجازع ذلك ان
 يكون ليس فيهم من بمحاذاة الكعبة حين لم ينادوها ثم اجزأت صلاة الجميع ولم يعتبر
 حكم الاعم الاكثر مع تعلق الاحكام في الاصول بالاعم الاكثر الا ترى ان الحكم في

كل من في دار الاسلام ودار الحرب يتعلق بالاعم الاكثر دون الاخص الاقل حتى صار من في دار الاسلام محظوراً قتله مع العلم بان فيهما من يستحق القتل من مرتد وملحد وحرابي ومن في دار الحرب يستباح قتله مع ما فيها من مسلم تاجر او اسير وكذلك سائر الاصول على هذا المنهاج يجري حكمها ولم يكن للاكثر الاعم حكم في بطلان الصلاة مع العلم بانهم على غير محاذاة الكعبة ثبت ان الذي كلف كل واحد منهم في وقته هو ما عنده انه جهة الكعبة وفي اجتهاده في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها وان لا إعادة على واحد منهم في الثاني * فان قيل فافت توجب الاعادة على من صلى باجتهاده مع امكان المسئلة عنها اذا تبين له خلافا قيل له ليس هذا موضع الاجتهاد مع وجود من يسئل عنها وانما الجرح فافما وصغنا صلاة من اجتهد في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها واذ وجد من يسئل عن جهة الكعبة لم يكلف فعل الصلاة باجتهاده وانما كلف المسئلة عنها ويدل على ما ذكرنا انه معلوم انه من غاب عن حضرة النبي عليه السلام فاعلم ان يؤدى فرضه باجتهاده مع تجويزه ان يكون ذلك الفرض فيه نسخ وقد ثبت ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس فاتهم آت فآخبرهم ان القبلة قد حولت فاستداروا في صلاتهم الى الكعبة وقد كانوا قبل ذلك مستديرين لها لان من استقبل بيت المقدس وهو بالمدينة فهو مستدير للكعبة ثم لم يؤمروا بالاعادة حين فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس مع ورود النسخ اذا لا غلب انهم ابتدءوا الصلاة بعد النسخ لان النسخ نزل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالمدينة ثم سار المخبر الى قبا بعد النسخ وبينهما نحو فرسخ فهذا يدل على ان ابتداء صلاتهم كان بعد النسخ لا منتهى ان يطول مكنتهم في الصلاة هذه المدة ولو كان ابتداءها قبل النسخ كانت دلالة فاعلم لانهم فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس بعد النسخ * فان قيل انما جاز ذلك لانهم ابتدءوا قبل النسخ وكان ذلك فرضهم ولم يكن عليهم فرض غيره * قيل له وكذلك المجتهد فرضه ما اداه اليه اجتهاده ليس عليه فرض غيره * فان قيل اذا تبين انه صلى الى غير الكعبة كان بمنزلة من اجتهد في حكم حادثة ثم وجد النص فيه فيبطل اجتهاده مع النص * قيل له ليس هذا كما ظننت لان النص في جهة الكعبة انما هو في حال معايلتها او العلم بها وليست للصلاة جهة واحدة يتوجه اليها المصلي بل سائر الجهات للمصلين على حسب اختلاف احوالهم فمن شاهد الكعبة او علم بها وهو غائب عنها ففرضه الجهة التي يمكنه التوجه اليها وليس الكعبة جهة فرضه ومن اشتبهت عليه الجهة ففرضه ما اداه اليه اجتهاده فقولا انه صار من الاجتهاد الى النص خطأ لان جهة الكعبة لم تكن فرضه في حال الاجتهاد وانما النص

في حال إمكان التوجه إليها والعلم بها وأيضا فقد كان له الاجتهاد مع العلم بالحكمة
والجهد بمجهتها ولو كان بمنزلة النص لما ساغ الاجتهاد مع العلم بأن الله تعالى نص على الحكم
كالإسوغ الاجتهاد مع العلم بأن الله تعالى نص على الحكم في حادثة وقوله تعالى وقالوا اتخذ
الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض قال أبو بكر فيه دلاله على ان ملك
الانسان لا يبقى على ولده لانه في الولد اثبات الملك بقوله تعالى (بل له ما في السموات
والارض) يعني ملكه وليس بولده وهو نظير قوله (وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان
كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا) فاقضى ذلك عتق ولده عليه اذا
ملكه وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ذلك في الولد اذا ملكه ولده فقال عليه
السلام (لا يجوز ولد الولد الا أن يحمده مملوكا فيشتره فيعتقه) فدللت الآية على عتق
الولد اذا ملكه أبوه واقتضى خبر النبي صلى الله عليه وسلم عتق الولد اذا ملكه ولده
وقال بعض الجهال اذا ملك أباه لم يعتق عليه حتى يعتقه لقوله فيشتره فيعتقه وهذا
يقتضى عتقا مستقفا بعد الملك فجعل حكم اللفظ في اللغة والعرف جميعا لان المعقول
منه فيشتره فيعتقه بالشرى اذ قد أفاد أن شره موجب لعتقه وهذا كقول النبي
صلى الله عليه وسلم (الناس عاديان فبائع نفسه فوبقها ومشتري نفسه فعتقها) يريد
انه معتقها بالشرى لا باستئذان عتق بعده قوله تعالى (واذا بنى إبراهيم ربه
بكلمات فآمنهم) اختلف المفسرون فقال ابن عباس ابتلاه بالناسك وقال الحسن
ابتلاه بقتل ولده والكواكب وروى طاوس عن ابن عباس قال ابتلاه بالطهارة خمس
في الرأس وخمس في الجسد فاحس في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق
والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار وحلق العانة والختان وقص الابط
وغسل أثر الفاعل والبول بالماء وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عقر من
الفطرة **١** وذكر هذه الاشياء لانه قال مكان الفرق اعفاء اللحية ولم يذكر فيه
تاويل الآية ورواه حمار وعائشة وأبو هريرة على اختلاف منهم في الزيادة والنقصان
كرهت الاطالة بذكر اسانيدها وسياقة الفاظها اذهى المشهورة وقد قلها الناس
قولا وعملا وعرفوها من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر فيه من تاويل
الآية مع ما قدمنا من اختلاف السلف فيه فجاز أن يكون الله تعالى ابنتي إبراهيم بذلك
كله ويكون مراد الآية جميعه وان إبراهيم عليه السلام أتم ذلك كله ووفى به وقام على
حسب ما أمره الله تعالى به من غير نقصان لأن ضد الانعام النقص وقد أخبر الله بأنعامهن
(١) قوله (من الفطرة) أي من سنة الانبياء التي أمر الله تعالى بها هكذا في النهاية (لمصححه)

وماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن العشر الحصال في الرأس والجسد من
القطرة فجاز أن يكون فيها مقتدياً برأيه عليه السلام بقوله تعالى (ثم أوحينا اليك
إن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) وبقوله (أولئك الذين هدى الله فيبذلهم إقامته)
وهذه الحصال قد ثبتت من سنة إبراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم وهي
تقتضى أن يكون التنظيف وقى الأقدار والأوساخ عن الأبدان والثياب مأموراً
بها ألا ترى أن الله تعالى لما حظر أزال التثنية والشعر في الأحرام أمر به عند الإحلال
بقوله (ثم ليقصوا تقصم) ومن نحو ذلك ماروى عن النبي عليه السلام في غسل
يوم الجمعة أن يستاك وأن يس من طيب أهله فهذه كلها خصال مستحسنة في العقول
عمودة مستحبة في الأخلاق والعادات وقد أكدها التوقيف من الرسول صلى الله
عليه وسلم وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن عمر بن حيان التمار قال حدثنا
أبو الوليد وعبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا قريش بن حيان المعلى قال حدثنا
سليمان بن فرخ أبو واصل قال أتيت أبا أيوب فصافحته فرأى في أظفاره طولاً فقال
جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن خبر الماء فقال (يجيئ أأحدمكم يستل
عن خبر الماء وأظفاره كأنها أظفار الطير يجتمع فيها الغبابة والتثنية) وحدثنا
عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب قال حدثنا عبد الملك بن مروان الحذاء
قال حدثنا الضحاك بن زيدا الهوازي عن إسماعيل بن خالد عن قيس بن أبي حازم عن
عبد الله بن مسعود قال قلنا يا رسول الله أفكتمهم ^١ قال (وما لي لا أومرهم فرفع أأحدمكم
بين أظفاره وأغامله) وقدرى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقلم
أظفاره ويقص شاربه يوم الجمعة قبل أن يروح إلى الجمعة وحدثنا محمد بن بكر البصري قال
حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة عن وكيع عن الأوزاعي عن حسان عن
محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال أنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى رجلاً
شعثاً قد تفرق شعره فقال أما كان محمد هذا ما يسكن به شعره ورأى رجلاً آخر عليه
ثياب وسخة فقال أما كان محمد هذا ما يغسل به فوجه حدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين
ابن اسحق قال حدثنا محمد بن عتبة السدوسي قال حدثنا أبو إمامة بن يعلى قال حدثنا
هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت خمس لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدعهن في

(١) قوله (أفكتمهم) مضارع وممى غاطوف في رواية أخرى (أفكتمهم) بمعنى تلتط وقوله (رفع أأحدمكم)
الرفع بالرفع والتثنية واحد الارتفاع وهي أصول المتأين كالأباط وغيره من طوائف الأعضاء وما يجتمع فيها
من الوسخ والرقق أراد بالرفع هنا وسخ الظفر كمال النهاية (لمصحح)

سفر ولا حضر المرأة والمشط والمدرى ^(١) والسواك وقدرى أنه وقت في ذلك أربعين يوما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن المثنى عن معاذ قال حدثنا مسلم بن إبراهيم قال حدثنا صدقة الدقيقي قال حدثنا أبو عمران الجوني عن أنس بن مالك قال وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق العانة وقص الشارب وتفت الأبط أربعين يوما وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يتنور حدثنا عبد الباقي قال حدثنا إدريس الحداد قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا كامل بن العلاء قال حدثنا حبيب بن أبي ثابت عن أم سلمة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أظلم في مغابته بيده حدثنا عبد الباقي حدثنا مطير حدثنا إبراهيم بن المنذر حدثنا من بن عيسى عن حدثنا عن ابن أبي نجیح عن مجاهد عن ابن عباس قال أظلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلاه رجل فستر عوره بثوب وطلی الرجل سائر جسده فلما فرغ قال له النبي عليه السلام أخرج عني ثم طلى النبي صلى الله عليه وسلم عورته بيده وقدرى حبيب بن أبي ثابت عن أنس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتنور فاذا أكثر شعره حلقة وهذا يحتمل أن يريد به أن عادته كانت الحلق وإن ذلك كان الأكثر الأعم ليصح الحديثان وأما ما ذكر من توقيت الأربعين في الحديث المتقدم فإثر أن تكون الزخفة في التأخير مقدرة بذلك وإن تأخيرها إلى ما بعد الأربعين محذور يستحق فاعله اللوم لمخالفة السنة لا سيم في قص الشارب وقص الأظفار قال أبو بكر ذكر أبو جعفر الطحاوي أن مذهب أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد في شعر الرأس والشارب أن الإحفاء أفضل من التقصير عنه وإن كان معه حلق بعض الشعر قال وقال ابن الهيثم عن مالك إحقاء الشارب عندي مثله قال مالك وتفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم في إحقاء الشارب الأظفار وكان يكره أن يؤخذ من أعلاه وإنما كان يوسع في الأظفار منه فقط وذكر عنه أشهب قال وسالت مالكا عن أخفى شارب قال أرى أن يوجع ضربا ليس حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الإحقاء كان يقول ليس يبدى (٢) أحرف الشفتين الأظفار قال يخلق شارب به هذه بدع تظهر في الناس كان عمر إذا حز به امر فقح فجعل يغفل شارب به وسئل الأوزاعي عن الرجل يخلق رأسه فقال أما في الحضر لا يعرف إلا في يوم النحر وهو في العرف وكان عبدة بن أبي لبابة يذكر فيه فضلا عظيما وقال الليث لا أحب أن يخلق

(١) قوله المدرى هو نسي من حديد أو خشب على شكل من من اسنان المشط أو طول منه يسهل به التلبس بحك

به الرأس . كذا في النهاية

(٢) قوله « ليس يبدى » هكذا في جميع النسخ التي يدينها لكن المواب حذف ليس وهو مريح كلام الترمذي في

قوله كلام الإمام مالك « لمصححه »

أحد شاربه حتى يبدو الجلد واكرهه ولكن يقص الذي على طرف الشارب واكرهه
ان يكون طويل الشارب وقال اسحق بن ابي اسرائيل سالت عبد المجيد بن عبد
العزیز بن ابي داود عن حلق الرأس فقال اما بمكة فلا بأس به لانه بلد الحلق واما في
غيره من البلدان فلا قال ابو جعفر ولم تجد في ذلك عن الشافعي شيئا منصوبا وصحابه
الذين رأينا هم المزني والربيع كانا يجهلان شواربهما فدل على انهما اخذا ذلك عن الشافعي
وقد روت عائشة وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الفطرة عشرة منها قص
الشارب وروى المفيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ من شواربه على سواك
وهذا جائز مباح وان كان غيره افضل وجائز ان يكون فعله لعدم آلة الاحفاء في الوقت
وروى عكرمة عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحجز شاربيه وهذا
يحتمل الاحفاء وروى عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال (احفوا الشارب واعفوا اللحي) وروى العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (حزوا الشوارب وارخوا اللحي) وهذا
يحتمل الاحفاء ايضا وروى محمد بن سلمة عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم قال (احفوا الشوارب واعفوا اللحي) وهذا يدل على ان مراده بالخبر الاول
الاحفاء والاحفاء يقتضي ظهور الجلد بازالة الشعر كما يقال رجل حاف اذا لم يكن في
رجله شيء ويقال حفيت رجلاه وحفيت الدابة اذا اصاب اسفل رجلاها ومن من الحفا
قال وروى عن ابي سعيد الخدري وابي اسيد ورافع بن خديج وسهل بن سعد وعبد
الله بن عمرو جابر بن عبد الله وابي هريرة انهم كانوا يحفون شواربهم وقال ابراهيم بن
محمد بن خطاب رأيت ابن عمر يحلق شاربه كافة ينقعه وقال بعضهم حتى يرى بياض الجلد
• قال ابو بكر ولما كان التقصير مسنونا في الشارب عند الجميع كان الحلق أفضل قال
النبي عليه السلام رحم الله المحلقين ثلاثا ودعا للمقصرين مرة فجعل حلق الرأس
أفضل من التقصير وما احتج به مالك ان عمر كان يقتل شاربه اذا غضب فجائز ان يكون
كان يتركه حتى يمكن قتله ثم يحلقه كما ترى كثير من الناس يقطعه وقوله تعالى (اني جاعلك
للناس اماما) فان الامام من يؤتم به في أمور الدين من طريق النبوة وكذلك سائر الانبياء
ائمة عليهم السلام لما أتم الله تعالى الناس من اتباعهم والاتباع بهم في أمور دينهم فالخلفاء
ائمة لانهم زبوا في المحل الذي يلزم الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم والقضاة
والفقهاء ائمة ايضا ولهذا المعنى الذي يصلي بالناس يسمى اماما لان من دخل في صلاته
لزمه الاتباع له والاتباع به وقال النبي صلى الله عليه وسلم (انما جعل الامام اماما

ليؤتم به فاذا ذكره فاركموا واداسجدوا سجدوا) وقال (لا تختلفوا على امامكم) فثبت بذلك ان اسم الامامة مستحق لمن يلزم اتباعه والافتدائه في امور الدين اوفي شيء منها وقد يسمى بذلك من يؤتم به في الباطل الا ان الاطلاق لا يتناول الله تعالى (وجعلناهم ائمة يدعون الى النار) فسموا ائمة لانهم ائمة لولاهم بمنزلة من يقتدى بهم في امور الدين وان لم يكونوا ائمة بحسب الافتدائه بهم كما قال الله تعالى (فاغنث عنهم آلهم التي يدعون) وقال (واظفر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا) يعني في زمرك واعتقادك وقال النبي عليه السلام (أخوف ما أخاف على أمتي ائمة مضلون) والاطلاق انما يتناول من يجب الائتنام به في دين الله تعالى وفي الحق والهدي ألا ترى ان قوله تعالى (اني جعلك للناس اماماً) قد أفاد ذلك من غير تقييد وأنه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار واذ اثبت ان اسم الامامة يتناول ما ذكرناه فافنياء عليهم السلام في أعلى رتبة الامامة ثم الخلفاء الراشدون وبعد ذلك ثم العلماء والقضاة المدلول ومن ثم الله تعالى الافتدائه بهم ثم الامامة في الصلاة ونحوها فخير الله تعالى في هذه الآية عن ابراهيم عليه السلام انه جاعله للناس اماماً وان ابراهيم سأل ان يجعل من ولده ائمة بقوله ﴿ومن ذريتي﴾ لانه عطف على الاول فكان بمنزلة واجعل من ذريتي ائمة ويحتمل ان يريد بقوله ومن ذريتي مسئلته تعرفه هل يكون من ذريتي ائمة فقال تعالى في جوابه ﴿لا ينال عهدى الظالمين﴾ فحوى ذلك معنيين انه سيجعل من ذريته ائمة اما على وجه تعرفه ماساً له ان يعرفه اياه واما على وجه اجابته الى ماسال لذريته اذا كان قوله ومن ذريتي مسئلته ان يجعل من ذريته ائمة وجاز ان يكون اراد الامر من جميعا وهو مسئلته ان يجعل من ذريته ائمة وان يعرفه ذلك وانه اجابة الى مسئلته لانه لو لم يكن منه اجابة الى مسئلته لقال ليس في ذريتك ائمة او قال لا ينال عهدى من ذريتك احد قلنا قال (لا ينال عهدى الظالمين) دل على أن الاجابة قد وقعت له في ان ذريته ائمة ثم قال (لا ينال عهد الظالمين) فاخبر ان الظالمين من ذريته لا يدركون ائمة ولا يجعلهم موضع الافتدائه بهم وقد روى عن السدي في قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) انه النبوة وعن مجاهد انه اراد ان الظالم لا يكون اماما وعن ابن عباس انه قال لا يلزم الوفاء بهذا الظالم فاذا عقد عليك في ظلم فاقضه وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيراً في الآخرة قال ابو بكر جميع ما روى من هذه المعاني يحتمل اللفظ وجاز ان يكون جميعه مراد الله تعالى وهو محمول على ذلك عندنا فلا يجوز ان يكون الظالم نبياً ولا خليفة لنبي ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله في امور

الدين من مفت او شاهد او غيره عن النبي صلى الله عليه وسلم خير فقد افاضت الآية ان شرط جميع من كان في محل الائتمام به في امر الدين العداة والصلاح وهذا يدل ايضا على ائمة الصلاة يفني ان يكونوا صالحين غير فاسق ولا ظالمين لدلالة الآية على شرط العداة لمن نصب منصب الائتمام به في امور الدين لان عهد الله هو امره فلم يجعل قبوله عن الظالمين منهم وهو ما ودعهم من امور دينه واجاز قولهم فيه وامر الناس بقوله منهم والافتداء بهم فيه الا ترى الى قوله تعالى (ألم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين) يعنى اقدم اليكم الامر به وقال تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا ومنه عهد الخلفاء الى امرناهم وقضائهم انما هو ما يتقدم به اليهم ليحملوا الناس عليه ويحكموا به فيهم وذلك لان عهد الله اذا كان انما هو امره لم يخل قوله (لا ينال عهدى الظالمين) من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم او امر الله تعالى واحكامه ولا يؤمنون عليها فلما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على أن أو امر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم وانهم انما استحقوا سمة الظلم لتركهم أو امر الله ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على أو امر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة هذه الآية بطلان امامة الفاسق وانه لا يكون خليفة وان من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وكذلك قال النبي عليه السلام (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) ودل ايضا على أن الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا كان مفتيا وانه لا يقدم للصلاة وان كان لوقدم واقتدى به مقتد كافت صلاته ماضية فقد حوى قوله (لا ينال عهدى الظالمين) هذه المعاني كلها ومن الناس من يظن أن مذهب ابي حنيفة تجوز امامة الفاسق وخلافته وانه يفرق بينه وبين الحاكم فلا يجيز حكمه وذلك عن بعض المتكلمين وهو المسمى زرقان وقد كذب في ذلك وقال بالباطل وليس هو ايضا ممن تقبل حكميته ولا فرق عند ابي حنيفة بين القاضي وبين الخليفة في أن شرط كل واحد منهما العدالة وان الفاسق لا يكون خليفة ولا يكون حاكما كالاتقبل شهادته ولا خبره لوروى خبرا عن النبي عليه السلام وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز أن يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضر به فامتنع من ذلك وحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواط فلما خيف عليه قال له الفقهاء

فقال شيئا من أعماله أي شيء كان حتى يزول عنك هذا الضرب فتولى له عداهما الذين
الذين يدخل غلغله ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك فأتى خبسه حتى عدله الذين الذين كان
يضرب لسور مدينة بغداد وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور ولذلك
قال الأوزاعي احتملنا بأخيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نختمه
وكان من قوله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول فإن لم يؤمره
فبالسيف على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وسأله إبراهيم الصائغ وكان من فقهاء
أهل خراسان ورواه الأخبار ونسأله عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال
هو فرض وحديثه بحديث عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (أفضل
الشهادة حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى امام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر
فقتل) فرجع إبراهيم إلى مرو وقام إلى أبي مسلم صاحب الدولة فأمره ونهاه وانكر
عليه ظلمه وسفكه الدماء فتمحق فاحتله مراراً ثم قتله وقضيت في أمر يزيد بن علي
مهمورة وفي حمله المال إليه وفتياه الناس مراراً في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره
بمع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن حسن وقال لا بأسحق الفزاري حين قال له لم اشتر
على أخي بالخروج مع إبراهيم حتى قتل قال خرج أخيك أحب إلى من فخر جرك وكان
أبو اسحق قد خرج إلى البصرة وهذا إنما افكره عليه انصار أصحاب الحديث الذين بهم
فقد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على أمور الإسلام فمن كان
هذا مذهبه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كيف يرى إمامة الفاسق فأعاجاه
غلط من غلط في ذلك أن لم يكن لعدم الكذب من جهة قوله وقول سائر من يرف
قوله من العراقيين أن القاضي إذا كان عدلاً في نفسه فولى القضاء من قبل امام جائر أن
احكامه نافذة وقضاياه صحيحة وإن الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فاسقاً وظلمة وهذا
مذهب صحيح ولا دلالة فيه على أن من مذهبه تجوز إمامة الفاسق وذلك لأن القاضي
إذا كان عدلاً فأما يكون قاضياً بأن يمكنه تنفيذ الأحكام وكأنت له بدو قدرة على من
امتنع من قبول احكامه حتى يجبر عليها ولا اعتبار في ذلك بمن ولاه لأن الذي ولاه
افما هو بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي أن يكونوا عدولاً لا ترى أن
أهل بلد لا سلطان عليهم لواجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى
يكونوا اعواناً له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاءً نافذاً وإن لم يكن له ولاية
من جهة امام ولا سلطان على هذا تولى شريح وقضاة التائمين القضاء من قبل بني إمامة
وقد كان شريح قاضياً بالكوفة إلى أيام الحجاج ولم يكن في العرب ولا آل مروان اعظم

ولا اكفر ولا اخبر من عبد الملك ولم يكن في محاله اكفر ولا اظلم ولا اخبر من الحجاج
وكان عبد الملك أول من قطع ألسنة الناس في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر صعد
المنبر فقال اني والله ما انا بالخليفة المستضعف يعني عثمان ولا بالخليفة المصافع يعني
معاوية وافكم تلمرونا باشياء نفسونها في اقسكم والله لا يامرني أحد بمقدم قامي هذا
بتقوى الله الا ضربت عنقه وكافوا ياخذون الارزاق من بيوت أموالهم وقد كان
المختار الكذاب يبعث الى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر يأموا ل فيقبلونها
وذكر محمد بن عجلان عن القمقاع قال كتب عبد العزيز بن مروان الى ابن عمر ارفع
الى حوائجك فكتب اليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اليد العليا خير من
اليد السفلى واحسب أن اليد العليا يد المعطى وأن اليد السفلى يد الاخذ وانى لست
سألك شيأ ولا راد أعليك رزاق رزقني الله منك والسلام وقد كان الحسن وسعيد
ابن جبير والشعبي وسائر التابعين ياخذون أرزاقهم من أيدي هؤلاء الظلمة لاعلى أنهم
كانوا يتولونهم ولا يرون امامتهم وانما كانوا ياخذونها على انها حقوق لهم في ايدي
قوم خيرة وكيف يكون ذلك على وجه موالاتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف
وخرج عليه من القراء أربعة آلاف رجل هم خيار التابعين وقتلواهم فقتلوا مع
عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث بالاهواز ثم بالبصرة ثم بدير الجماجم من ناحية القرات
بقرب الكوفة وهم خالعون لمبد الملك بن مروان لاعنوا لهم متبرئون منهم وكذلك
كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الامر بعد قتل على عليه السلام وقد كان
الحسن والحسين ياخذان العطاء وكذلك من كان في ذلك العصر من الصحابة وهم غير
متولين له بل متبرئون منه على السبيل التي كان عليها على عليه السلام الى ان توفاه الله تعالى
الى جنته ورضوانه فليس اذا في ولاية القضاء من قبلهم ولا أخذ العطاء منهم دلالة على
توليهم واعتقاد امامتهم * وربما احتج بعض اغبياء الرقصة بقوله تعالى (لا ينال
عهدي الظالمين) في رد امامة أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه لانهما كانا ظالمين
حين كانا مشركين في الجاهلية وهذا جمل مفرط لان هذه السمة انما تلحق من كان
مقيماً على الظلم فاما التائب منه فهذه السمة زائلة عنه فلا جاز أن يتعلق به حكم لان الحكم
اذا كان معلقاً بصفة فزال الصفه زال الحكم وصفه الظلم صفة ذم فاعلم بالحقه مادام
مقبلاً عليه فاذا زال عنه زالت الصفه عنه كذلك يزول عنه الحكم الذي علق به من ثبتي
فيل العهد في قوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) الا ترى أن قوله تعالى (ولا تركنوا
الى الذين ظلموا) انما هو نهى عن الركون اليهم ما انما هو على الظلم وكذلك قوله تعالى

(ماعلى المحسنين من سبيل) إنما هو ما أقاموا على الاحسان فقوله (لا ينال عهدي الظالمين) لم ينف به العهد عن تاب عن ظلمه لانه في هذه الحالة لا يسمى ظالماً كما لا يسمى من تاب من الكفر كافراً ومن تاب من الفسق فاسقاً وإنما يقال كان كافراً وكان فاسقاً وكان ظالماً والله تعالى لم يقل لا ينال عهدي من كان ظالماً وإنما في ذلك عن كان موسوماً بسمه الظالم والاسم لازم له باق عليه * قوله تعالى (واذجعلنا البيت مثابة للناس وأماناً) البيت اماناته يريد بيت الله الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الالف واللام عليه اذ كانا يدخلان لتعريف المعبود أو الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد الجنس فانصرف الى المعبود عندهم وهو الكعبة وقوله (مثابة للناس) روى عن الحسن ان معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى وطراً منه فهم يعوذون اليه وقيل فيه انهم يحجون اليه فيثابون عليه قال أبو بكر قال أهل اللغة أصله من تاب يثوب مثابة وثواباً اذ ارجع قال بعضهم إنما أدخل الهاء عليه للمبالغة لما كثر من ثوب اليه كما يقال نساء وعامة وسيرة وقال الفرأ هو كقيل المقامة والمقام وإذا كان اللفظ محتملاً لماتاً وله السلف من رجوع الناس اليه في كل عام ومن قول من قال انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يحب العود اليه ومن انهم يحجون اليه فيثابون فجاء ان يكون المراد ذلك كله ويشهد لقول من قال انهم يحجون العود اليه بعد الانصراف قوله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) وقد نص هذا اللفظ على فعل الطواف اذ كان البيت مقصوداً ومثابة للطواف ولا دلالة فيه على وجوبه وإنما يدل على انه يستحق الثواب بفعله وربما احتج موجبو العمرة بهذه الآية فقالوا اذا كان الله تعالى قد جعله مثابة للناس يعودون اليه مرة بعد أخرى فقد اقتضى العود اليه للعمرة بعد الحج وليس هذا بشئ لانه ليس في اللفظ دليل الايجاب وإنما فيه انه جعل لهم العود اليه ووعدهم الثواب عليه وهذا بما يقتضى التندب لا الايجاب الا ترى ان القائل لك ان تتمرر ولك ان تصلي لا دلالة فيه على الوجوب وعلى انه لم يخص العود اليه بالعمرة دون الحج ومع ذلك فان الحج فيه طواف القدوم وطواف الزيارة وطواف الصبر ويحصل بذلك كله العود اليه مرة بعد أخرى فإذا فعل ذلك فقد قضى عهدة اللفظ فلا دلالة فيه اذ اعلى وجوب العمرة * وما قوله تعالى (وأماناً) فانه وصف البيت بالامن والمراد جميع الحرم كما قال الله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) والمراد الحرم لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد وكقوله (والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) قال ابن

عباس وذلك أن الحرم كله مسجد وكقوله تعالى (أنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) والمراد والله أعلم منهم من الحج وحضورهم مواضع الفسك ألا ترى إلى قوله عليه السلام حين يمض بالبراءة مع علي رضي الله عنه وإن لا يحج بعد العام مشرك مني شأكن مراد الآية وقوله تعالى في آية أخرى (أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً) وقال حاكب بن ابراهيم عليه السلام (رب اجعل هذا بلداً آمناً) يدل ذلك على أن وصفه البيت بالأمن اقتضى جميع الحرم ولأن حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت لوقوع الأمن به وحظر القتال والقتل فيه وكذلك حرمة الأشهر الحرم متعلقة بالبيت فكان أمنهم فيها لاجل الحج وهو معقود بالبيت * وقوله (وأجعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) أغما هو حكم منه بذلك لا خبر وكذلك قوله تعالى (رب اجعل هذا بلداً آمناً) (ومن دخله كان آمناً) كل هذا من طريق الحكم لا على وجه الاخبار بأن من دخله لم يلحقه سوء لأنه لو كان خبراً لوجد خبره على ما أخبر به لأن اخبار الله تعالى لا يدمن وجودها على ما أخبر به وقد قال في موضع آخر (ولاتقتاتلوه عند المسجد الحرام حتى يقاتلوا كم فيه فان قاتلوا كم قاتلوه) فخير بوقوع القتل فيه فدل أن الأمر المذكور أغما هو من قبل حكم الله تعالى بالأمن فيه وإن لا يقتل العائنه واللاجئ إليه وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد ابراهيم عليه السلام إلى يومنا هذا وقد كافت العرب في الجاهلية تمتد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه على ما كان بقي في أيديهم من شريعة ابراهيم عليه السلام حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا الاوزاعي قال حدثنا يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مكة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم هي حرام إلى يوم القيامة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشد هاق قال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقبورنا ويؤتانا فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد وطاوس عن ابن عباس في هذه القصة ولا يحتل خلاها وقال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولم تحل لي الا ساعة من نهار وروى ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي شريح الكعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى حرم مكة ولم يحرمها الناس فلا يسفكن فيها دم وإن الله

أحلها لي ساعة من نهار ولم يحلها للناس وأخبر النبي عليه السلام أن الله شرعها يوم خلق السموات والأرض وحظر فيها سفك الدماء وإن حرمتها باقية إلى يوم القيامة وأخبر أن من تحرمتها تحرمت صيدها وقطع الشجر واغلاها فإن قال قائل ما وجه استثنائه الأذخر من الحظر عند مسئلة العباس وقد أطلق قبل ذلك حظر الجميع ومعلوم أن النسخ قبل التمكين من الفعل لا يجوز * قيل له يجوز أن يكون الله تعالى خير فبيده عليه السلام في اباحة الأذخر وحظره عند سؤال من يسئله أباحتها كما قال تعالى (فإذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم) فخير في الأذن عند المسئلة ومع ما حرم الله تعالى من حرمتها بالنص والتوقيف فإن من آياتها ودلائلها على توحيد الله تعالى واختصاصه لها ما يوجب تعظيمها ما يشاهد فيها من أمن الصيد فيها وذلك أن سائر بقاع الحرم مشبهة لبقاع الأرض ويجتمع فيها الطي والكلب فلا يبيح الكلب الصيد ولا ينفر منه حتى إذا خرج من الحرم عدا الكلب عليه وما داهوا إلى النفور والحرب وذلك دلالة على توحيد الله سبحانه وتعالى وعلى تفضيل اسماعيل عليه السلام وتعظيم شأنه) وقدر روى عن جماعة من الصحابة حظر صيد الحرم وشجره ووجوب الجزاء على قتله أو قطعه * قوله تعالى ﴿ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ﴾ يدل على لزوم ركعتي الطواف وذلك لأن قوله تعالى (مثابة للناس) لما اقتضى فعل الطواف ثم عطف عليه قوله (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) وهو أمر ظاهره الإيجاب دل ذلك على أن الطواف موجب للصلاة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على أنه أراد به صلاة الطواف وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النخيلي قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وذكر حجة النبي صلى الله عليه وسلم إلى قوله استلم النبي عليه السلام الركن فمرل ثلاثاً ومشى إبراهيم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) فجعل المقام بينه وبين البيت وصلى ركعتين فلما أتاه عليه السلام عند أرادته الصلاة خلف المقام (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) دل ذلك على أن المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف وظاهره أمر فهو على الوجوب وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد صلاها عند البيت وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر القواريري قال حدثني يحيى بن سعيد قال حدثنا السائب عن محمد المخزومي قال حدثني محمد بن عبد الله بن السائب عن أبيه أنه كان يقول ابن عباس أئبت أن عند الشقة الثالثة مما يلي الركن الذي يلي الحجر مما يلي الباب فيقول ابن عباس أئبت أن

النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ههنا فيقوم فيصلي فدلّت هذه الآية على وجوب صلاة الطواف ودلّ فعل النبي صلى الله عليه وسلم لطافة عند المقام وتارة عند غيره على أن فعلها عنده ليس بواجب وروى عبد الرحمن القاري عن عمر أنه طاف بعد صلاة الصبح ثم ركب واناخ بذى طوى فصلى ركعتي طوافه وعن ابن عباس أنه صلاها في الحطيم وعن الحسن وعطاء أنه إن لم يصل خلف المقام اجزأ وقد اختلف السلف في المراد بقوله تعالى مقام إبراهيم فقال ابن عباس الحج كله مقام إبراهيم وقال عطاء مقام إبراهيم عرفة والمزدلفة والجار وقال مجاهد الحرم كله مقام إبراهيم وقال السدي مقام إبراهيم هو الحجر الذي كانت زوجة إسماعيل وضعت تحت قدم إبراهيم حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم رجله عليه وهو راكب ففسلت شقته ثم رفعت من تحته وقد غابت رجله في الحجر فوضعت تحت الشق الآخر ففسلته فغابت رجله أيضا فيه فجعلها الله من شعائره فقال (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) وروى نحوه عن الحسن وقنادة والريّس بن أنس والأظهر أن يكون هو المراد لأن الحرم لا يسمى على الإطلاق مقام إبراهيم وكذلك سائر المواضع التي تأوله غيرهم عليها ما ذكرنا ويدل على أنه هو المراد ما روى حميد بن أنس قال قال عمر قلت يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى فأنزل الله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) ثم صلى فدل على أن مراد الله تعالى بذكر المقام هو الحجر ويدل عليه أمره تعالى إياها بفعل الصلاة وليس الصلاة تعلق بالحرم ولا سائر المواضع التي تأوله عليها من ذكرنا قوله وهذا المقام دلالة على توحيد الله وثبوت إبراهيم لانه جعل للحجر رطوبة الطين حتى دخلت قدمه فيه وذلك لا يقدر عليه إلا الله وهو مع ذلك معجزة لا إبراهيم عليه السلام فدل على نبوته وقد اختلف في المعنى المراد بقوله (مصلى) فقال فيه مجاهد مدعى وجعله من الصلاة أذهب الدعاء لقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) وقال الحسن أراد به قبلة وقال قنادة والسدي أمر وأن يصلوا عنده وهذا الذي يقتضيه ظاهر اللفظ لأن لفظ الصلاة إذا أطلق تمقل منه الصلاة المنفوعة بركوع وسجود لا ترى أن مصلى المصروع هو الموضع الذي يصلي فيه صلاة العيد وقال النبي عليه السلام لا سامة ابن زيد المصلى إمامك يعني بموضع الصلاة المنفوعة وقد دل عليه أيضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد تلاوته الآية وأما قول من قال قبلة فذلك يرجع إلى معنى الصلاة لأنه أنما يجعله المصلى بينه وبين البيت فيكون قبلة له وعلى أن الصلاة فيها الدعاء فحمل على الصلاة أولى لأنها تنظم سائر المعاني التي تأولوا عليها الآية قوله تعالى * وعهدنا

الى ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفتين والما كفيين والركع السجود وقال قتادة
وعبيد بن عمير ومجاهد وسعيد بن جبير طهرا من الشرك وعبادة الاوثان التي كانت
عليها المشركون قبل ان يصير في يدا ابراهيم عليه السلام وقد روى عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه لما كان فتح مكة دخل المسجد فوجدهم قد نصبوا على البيت الاوثان
فامر بكسرهما وجعل يلعن فيها فعمد في يده ويقول (جاء الحق وزهق الباطل ان
الباطل كان زهوقا) وقيل فيه طهرا من فرت ودم كان المشركون يطرفه عنده
وقال السدي (طهرا بيتي) انبياءه على الطهارة كما قال الله تعالى (أفئن أسس بنيانه على تقوى
من الله ورضوان خير) الآية * قال ابو بكر وجميع ما ذكر يحتمله اللفظ غير منافيه
فيكون معناه انبياءه على تقوى الله وطهرا مع ذلك من الفرت والدم ومن الاوثان ان
تجمل فيه او تقر به واما (الطائفتين) فقد اختلف في مراد الآية منه فروى جويري عن
الضحاك قال (الطائفتين) من جاء من الحجاج (والما كفيين) أهل مكة وهم القائلون
وروى عبد الملك عن عطاء قال الما كفون من اقتابهم من أهل الامصار والمجاورين
وروى ابو بكر الهذلي قال اذا كان طائفا فهو من الطائفتين واذا كان جالسا فهو من
الما كفيين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود وروى ابن فضيل
عن ابن عطاء عن سعيد بن ابن عباس في قوله (طهرا بيتي الطائفتين والما كفيين
والركع السجود) قال الطواف قبل الصلاة * قال ابو بكر قول الضحاك
من جاء من الحجاج فهو من الطائفتين راجع ايضا الى معنى الطواف بالبيت لان من
يقصد البيت فانما يقصده للطواف به الا انه قد خص به الغرباء وليس في الآية دلالة
التخصيص لان أهل مكة والغرباء في فعل الطواف سواء * فان قيل فانما تاوله الضحاك
على الطائف الذي هو طائر كقوله تعالى (فطاف عليها طائف من ربك) وقوله
(اذ امسهم طائف من الشيطان) * قيل له انه وان اراد ذلك فالطواف مراد لا محالة لان
الطائر انما يقصده للطواف فجعله هو خاصا في بعضهم دون بعض وهذا لا دلالة
فيه فالواجب اذا حمله على فعل الطواف فيكون قوله والما كفيين من يعتكف فيه وهذا
يحمل وجهين أحدهما الاعتكاف المذكور في قوله (وأقيموا كفون في المساجد) فخص
البيت في هذا الموضع والوجه الآخر المقيمون بحكة اللائذون به اذا كان الاعتكاف
هو التبت وقيل في الما كفيين المجاورون وقيل أهل مكة وذلك كله يرجع الى معنى
التبت والاقامة في الموضع * قال ابو بكر وهو على قول من تاول قوله الطائفتين على الغرباء
يدل على ان الطواف للغرباء أفضل من الصلاة وذلك لان قوله ذلك قد اذاح

الطواف للرباء اذا كانوا انما يقصدونه بالطواف وأجازوا الاعتكاف فيه بقوله
والعاكفين وأجازوا فعل الصلاة فيه أيضاً وبخبرته فخص الرباء بالطواف فدل على ان
فعل الطواف للرباء أفضل من فعل الصلاة الاعتكاف الذي هو لبث من غير طواف
وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الامصار أفضل والصلاة
لاهل مكة أفضل فتضمنت الآية معاني منها فعل الطواف في البيت وهو قرينة الى الله
تعالى يستحق فاعله الثواب وانه للرباء أفضل من الصلاة وفعل الاعتكاف في البيت
وبخبرته بقوله والعاكفين وقد دل ايضا على جواز الصلاة في البيت فرضا كانت أو
قلا اذ لم ترق الآية بين شيء منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل
الصلاة المفروضة في البيت وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى في البيت
يوم فتح مكة فتلك الصلاة لا محالة كانت تطوعا لانه صلاها حين دخل ضحى ولم يكن
وقت صلاة وقد دل ايضا على جواز الجوار بمكة لان قوله والعاكفين يحتمله اذا كان
اسما لبث وقد يكون ذلك من المجاز على ان عطاء وغيره قد تناوله على المجاورين ودل
أيضا على ان الطواف قبل الصلاة لما تناوله عليه ابن عباس على ما قدمناه فان قيل ليس في
تقديم الطواف على الصلاة في اللفظ دلالة على الترتيب لا في الواو لا توجيه
* قيل له قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاة جميعا واذا ثبت
طواف مع صلاة فالطواف لا محالة مقدم عليها من وجهين احدهما فعل النبي صلى الله
عليه وسلم والثاني اتفاق اهل العلم على تقديمه عليها * فان اعترض معترض على
ما ذكرنا من دلالة الآية على جواز فعل الصلاة في البيت وزعم انه لا دلالة في اللفظ عليه
لانه لم يقل والركع السجود في البيت وكالم بدل على جواز فعل الطواف في جوف البيت
وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالة مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت
متوجها اليه * قيل له ظاهر قوله تعالى (طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع
السجود) قد اقتضى فعل ذلك في البيت كما دل على جواز فعل الاعتكاف في البيت
وانما خرج منه الطواف في كونه مفعولا خارج البيت بدليل الاتفاق ولان الطواف
بالبيت انما هو بان يطوف حواله خارجا منه ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه
والله سبحانه انما امرنا بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت
العتيق) ومن صلى داخل البيت يتناوله الاطلاق بفعل الصلاة فيه وايضا لو كان
المراد التوجه اليه لما كان لذكر تطهير البيت للركع والسجود وجه اذ كان حاضرا والبيت
والناؤن عنه سواء في الامر بالتوجه اليه ومعلوم ان تطهيره انما هو لحاضره فدل على

انه لم يرد به التوجه اليه دون فعل الصلاة فيه الا ترى انه أمر بتطهير قفس البيت للركم
السجود وان امتعت حملته على الصلاة خارجا كان التطهير لما حول البيت وايضا اذا كان
اللفظ محتملا للامر بن فالواجب عمله عليهما فيكونان جميعا ما ردين فيجوز في البيت
وخارجه * فان قيل كما قال الله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) كذلك قال (فول
وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وذلك يقتضي
فعلها خارج البيت فيكون متوجها الى شطره * قيل له لو حملت اللفظ على حقيقته
فعل في قضيتك انه لا يجوز الصلاة في المسجد الحرام لانه قال (فول وجهك شطر المسجد
الحرام) ومتى كان فيه فعل في قولك لا يكون متوجها اليه قال فان اراد بالمسجد الحرام
البيت نفسه لاتفاق الجميع على ان التوجه الى المسجد الحرام لا يوجب جواز الصلاة اذا
لم يكن متوجها الى البيت قيل له فن كان في جوف البيت هو متوجه شطر البيت لان شطره
قاحية ولا محالة ان من كان فيه فهو متوجه الى ناحيته الا ترى ان من كان خارج البيت
فتوجه اليه فالتوجه الى ناحية منه دون جميعه وكذلك من كان في البيت فهو متوجه
شطره ففعله مطابق لظاهر الآيتين جميعا من قوله تعالى (ملها ايمن الطائفتين
والعاكفين والركم السجود) وقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام)
اذ من كان في البيت فهو متوجه الى ناحية من البيت ومن المسجد جميعا
* قال ابو بكر والذي تضمنته الآية من الطواف عام في سائر ما يطاف
من الفرض والواجب والندب لان الطواف عندنا على هذا الانحاء الثلاثة فالفرض
هو طواف الزيارة بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) والواجب هو طواف
الصدر ووجوبه ما خوذ من السنة بقوله عليه السلام (من حج البيت فليكن آخر عهده
بالبيت الطواف) والمسنون والمندوب اليه وليس بواجب طواف القدوم للحج ففعله
النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجا فاطواف الزيارة فانه لا ينوب عنه شيء
يبقى الحاج محررا من النساء حتى يطوفه واما طواف الصدر فان تركه لا يوجب دما اذا
رجع الحاج الى اهله ولم يطفه واما طواف القدوم فان تركه لا يوجب شيئا والله تعالى
اعلم بالصواب

باب ذكر صفة الطواف

قال ابو بكر رحمه الله تعالى كل طواف بعده سعي ففيه رمل في الثلاثة اشواط الاول
وكل طواف ليس بعده سعي بين الصفا والمروة فلا رمل فيه فالاول مثل طواف

التقدم اذا اراد السعي بعده وطواف الزيارة اذا لم يسع بين الصفا والمروة حين قدم فان كان قد سعى حين قدم عقيب طواف التقدم فلا رمل فيه وطواف العمرة فيه رمل لان بعده سعي بين الصفا والمروة وقد رمل النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجا رواه جابر بن عبد الله وابن عباس في رواية عطاء عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك روى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في الثلاثة الاشواط من الحجر الى الحجر وروى نحو ذلك عن عمرو بن مسعود وابن عمر من قولهم مثل ذلك وروى ابو الطيفيل عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الركن اليماني ثم مشى الى الركن الاسود وكذلك رواه انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم والنظر يدل على مارواه الاولون من قبل اتفاق الاولين جميعا على تساوي الاربع الاواخر في المشي فيهن كذلك يجب ان يستوى الثلاث الاول في الرمل فيهن في جميع الجواب اذ ليس في الاصول اختلاف حكم جوائبه في المشي ولا الرمل في سائر احكام الطواف وقد اختلف السلف في بقاء سنة الرمل فقالوا ثلثون انما كان ذلك سنة حين فعله النبي صلى الله عليه وسلم (١) ثم اتيه للمشركون اظهار التجلد والقوة في عمرة القضاء لانهم قالوا قد اوهنتهم حمى يثرب فامرهم باظهار الجلد لئلا يطمع فيهم وقال زيد بن اسلم عن ابيه قال سمعت عمر بن الخطاب يقول فيم الرملان الاكن والكشف عن المناكب وقد اظهر الله الاسلام وفي الكفر واهله ومع ذلك لا ندع شيئا كنا فعله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو الطيفيل قلت لابن عباس ان قومك يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بالبيت وانه سنة قال صدقوا وكذبوا قد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بسنة قال ابو بكر ومذهب اصحابنا انه سنة نابتة لا ينبغي تركها وان كان النبي عليه السلام امر به بدلا لظهار الجلود والقوة مرة واحدة للمشركون لانه قد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع ولم يكن هناك مشركون وقد فعله ابو بكر وعمر وابن مسعود وابن عمر وغيرهم فثبت بقاء حكمه وليس تعلقه بدلا بالسبب المذكور بما يوجب زوال حكمه حيث زال السبب الا ترى انه قد روى ان سبب رمي الجمار ان ايلس لعنه الله عرض لابراهيم عليه السلام بموضع الجمار فرماه ثم صار الى سنة باقية مع عدم ذلك السبب وروى ابن سبب السعي بين الصفا والمروة ان امام اسماعيل عليه السلام سمعت الصفا تطلب الماء ثم نزلت

قوله ورايابه هم من الرقة قال في النهاية جاء في حديث رمل الطواف انما كنا راينا به المشركون هو قلنا من الرقة اي ارتناهم بذلك انا اقوله انتهى

فامرعت المشى في بطن الوادى لغيبة الصبى عن عيها ثم لما صعدت من الوادى رأت
الصبى فشتت على هيتها وصعدت المروة تطلب الماء فعلت ذلك سبع مرات فصار السعى
بينهما سنة وامرأع المشى في الوادى سنة مع زوال السبب الذى فعل من أجله فكذلك
الرمل في الطواف وقال أصحابنا يستلم الركن الأسود والياقى دون غيرهما وقد روى
ذلك عن ابن عمر عن النبي عليه السلام وروى أيضا عن ابن عباس عنه وقال ابن عمر حين
أخبر بقول عائشة أن الحجر بعضه من البيت أنى لأظن النبي صلى الله عليه وسلم لم
يترك استلامهما إلا أنهما ليسا على قواعد البيت ولا طاف الناس من وراء الحجر إلا
لذلك وقال يعلى بن أمية طفت مع عمر بن الخطاب فلما كنت عند الركن الذى إلى الحجر
أخذت استلمه فقال ما طقت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى قال فأتته يستلمه
قلت لا قال (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) * قوله تعالى (واذ قال إبراهيم
رب اجعل هذا بلدا آمنا) الآية يحتمل وجهين أحدهما معنى ما مود فيه كقوله تعالى
(فى عيشة راضية) بمعنى مرضية والثانى أن يكون المراد أهل البلد كقوله تعالى (واسأل
القرية) ممناه أهلها وهو مجاز لأن الامن والخوف لا يلحقان البلد وإنما يلحقان من
فيه وقد اختلف فى الامن المسؤل فى هذه الآية فقال قائلون سال الامن من القحط
والجذب لأنه اسكن أهله بواغير ذى زرع ولا ضرع ولم يسئله الامن من الخسف
والقذف لأنه كان آمنا من ذلك قبل وقد قيل انه سال الامن من جميعا قال أبو بكر هو
كقوله تعالى (مثابة للناس وأمنا) وقوله (ومن دخله كان آمنا) وقوله (واذ قال إبراهيم
رب اجعل هذا البلدا آمنا) والمراد والله أعلم بذلك الامن من القتل وذلك انه قد سال مع
رزقهم من الثمرات (رب اجعل هذا البلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات) وقال عقيب
مسئلة الامن فى قوله تعالى (رب اجعل هذا البلدا آمنا واجنبى وبى ان نعبد الاصنام)
ثم قال فى سياق القصة (ربنا أنى أسكنت من ذرى بواغير ذى زرع عند بيتك
المحرم) الى قوله (وارزقهم من الثمرات) فذكر مع مسائله الامن وان يرزقهم من
الثمرات فالاولى حمل معنى مسئلة الامن على فائدة جديدة غير ما ذكره فى سياق القصة
وفص عليه من الرزق * فان قال قائل ان حكم الله تعالى بامنهما من القتل قد كان متقدما
لهما إبراهيم عليه السلام لقول النبي عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات
والارض لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وأنا أحلت لى ساعة من نهار يعنى
القتال فيها * قيل له هذا لا ينفى صحة مسئلته لأنه قد يجوز نسخ محرم القتل والقتال
فيها فساله ادامة هذا الحكم فيها وتبقيته على السنة رسله وأنبياؤه بعده ومن الناس من

يقول انها لم تكن حراما ولا أمنا قبل مسألة ابراهيم عليه السلام لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان ابراهيم عليه السلام حرم مكة وانى حرمت المدينة والاخبار المروية عن النبي عليه السلام في ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض وانها لم تحمل لاحد قبلي ولا تحمل لاحد بعدى اقوى وأصح من هذا الخبر ومع ذلك فلا دلالة فيه انه لم تكن حراما قبل ذلك لان ابراهيم عليه السلام حرمها بتعريم الله تعالى اياها قبل ذلك فانبع امر الله تعالى فيها ولا دلالة فيه على نفي تحريمها قبل عهد ابراهيم من غير الوجه الذي صارت به حراما بعد الدعوة والوجه الاول يمنع من اصطلاح اهلها ومن الخسف بهم والقذف الذي لحق غيرهما وما جعل في النفوس من تعظيمها والهيبة لها والوجه الثاني بالحكم بانها على السنة رساله فاجابه الله تعالى الى ذلك * قوله تعالى * (ومن كفر) قد تضمن استجابته لدعوته واخباره انه يفعل ذلك أيضا بمن كفر منهم في الدنيا وقد كانت دعوة ابراهيم خاصة لمن آمن منهم بالله واليوم الآخر فدللت الواو التي في قوله ومن كفر على اجابة دعوة ابراهيم وعلى استقبال الاخبار بمجتمع من كفر قليلا ولولا الواو لكان كلاما منقطعاً من الاول غير دال على استجابة دعوته فيها ساله وقيل في معنى (امته) انه انما يجتمع بالزرق الذي يرزقه الى وقت مماته وقيل اتمته بالبقاء في الدنيا وقال الحسن اتمته بالزرق والامن الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله ان اقام على كفره او يجلجه عنها فتضمنت الآية حظر قتل من لجأ اليه من وجهين احدهما قوله (رب اجعل هذا بلدا آمنا) مع وقوع الاستجابة له والثاني قوله (ومن كفر فامته قليلا) لانه قد فني قتله بذكر المنعة الى وقت الوفاة * (واذيرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل) الآية قواعد البيت اساسه وقد اختلف في بناء ابراهيم عليه السلام هل بناه على قواعد قديمة أو افشاها هو ابتداء فروى معمر عن ايوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله القواعد من البيت قال القواعد التي كانت قبل ذلك قواعد البيت وروى نحوه عن عطاء وروى منصور عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال خلق الله البيت قبل الارض بالتي عام ثم دحيت الارض من تحته وروى عن انس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الملائكة كانت تحج البيت قبل آدم ثم حج آدم عليه السلام وروى عن مجاهد وعمر بن دينار أن ابراهيم عليه السلام افشاه باسم الله اياه وقال الحسن أول من حج البيت ابراهيم واختلف في الباقي منهما للبيت فقال ابن عباس كان ابراهيم يبنى واسماعيل بناؤه الحجاز وهذا يدل على جواز اضافة فعل البناء اليهما وان كان أحدهما معينا فيه ومن أجل ذلك قلنا في قوله عليه السلام لما أنشأه لو قدمت قبلي لئسلك ودفتنك

يعني اعنت في غسلك وقال السدي وعبد بن عمر هما بنياه جميعاً وقيل في رواية شاذة ان ابراهيم عليه السلام وحده رفعها وكان اسماعيل صغيراً في وقت رفعها وهو غلط لان الله تعالى قد أضاف الفعل اليهما وذلك يطلق عليهما اذا رفعاه جميعاً أو رفع أحدهما وناوله الآخر الحجارة والوجهان الاولان جائزان والوجه الثالث لا يجوز ولما قال تعالى (طهرا بيتي للطائفين) وقال في آية أخرى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اقتضى ذلك الطواف بجميع البيت وروى هشام عن عروة عن أبيه عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أهل الجاهلية اقتصر وافي بناء الكعبة فدخل الحجر وصلى عنده ولذلك طاف النبي عليه السلام وأصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت ولذلك أدخله ابن ابي رير في البيت لما بناه حين احترق ثم لما جاء الحجاج أخرجه منه * قوله تعالى (ربنا تقبل منا) معناه يقولون ربنا تقبل خذف لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى (والملائكة باسوطا أيديهم أخرجوا أفسسكم) يعني يقولون أخرجوا أفسسكم والتقبل هو إيجاب الثواب على العمل وقد تضمن ذلك كون بناء المساجد قرباً لهما بنياه الله تعالى فاخبر باستحقاق الثواب به وهو كقوله صلى الله عليه وسلم (من بنى مسجداً ولو مثل مقحف قطاة بنى الله به بيتاً في الجنة) * قوله تعالى (وأرنا مناسكنا) يقال ان أصل الفسك في اللغة الغسل يقال منه نسك ثوبه اذا غسله وقد افشده بيت شعر

ولا يلبث المرعى سباح مراع * ولو نسكت بالماء ستة أشهر

وفي الشرع اسم للعبادة يقال رجل فاسك أي عابد وقال البراء بن عازب خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاضحى فقال ان أول نسكنا في هذا اليوم الصلاة ثم الذبح ففسى الصلاة نسكاً والذبيحة على وجه القرية تسمى نسكاً قال الله تعالى (فقدية من صيام أو صدقة أو نسك) يعني ذبح شاة ومناسك الحج ما يقتضيه من الذبح وسائر أفعاله قال النبي صلى الله عليه وسلم حين دخل مكة (خذوا عني مناسككم) والظاهر من معنى قوله (وأرنا مناسكنا) سائر أفعال الحج لان الله تعالى أمرهما ببناء البيت للحج وقد روى ابن أبي لبيس عن ابن أبي مليكة عن عبد الله بن عمر عن النبي عليه السلام قال أتى جبريل ابراهيم عليهما السلام فراح به الى مكة ثم مضى وذكر أفعال الحج على نحو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في حجته قال ثم أوحى الله الى قنبيه صلى الله عليه وسلم (أن اتبع مكة ابراهيم حنيفاً) وكذلك أرسل النبي عليه السلام الى قوم بهرقات وقوف خلفه وهو واقف بها فقال كونوا على مشاعركم فأنكم على ارث من ارث ابراهيم عليه السلام

* قوله تعالى (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سقه نفسه) يدل على لزوم اتباع ابراهيم في شرأه فيما لم يثبت نسخه واذا بذلك أن من يرغب عن ملة محمد صلى الله عليه وسلم فهو راغب عن ملة ابراهيم اذ كانت ملة النبي عليه السلام منتظمة لملة ابراهيم وزائدة عليها

(باب ميراث الجد)

قال الله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك والله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحق الهأ واهأ) فسمى الجد والعم كل واحد منهما أباً وقال تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام (واتبع ملة آباي ابراهيم واسحق ويعقوب) وقد احتج ابن عباس بذلك في توريث الجد دون الاخوة وروى الحجاج عن عطاء عن ابن عباس قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود أن الجد اب والله ما ذكر الله جداً ولا جدة الا أنهم الآباء (واتبع ملة آباي ابراهيم واسحق ويعقوب) واحتج الحجاج ابن عباس في توريث الجد دون الاخوة وانزله منزلة الاب في الميراث عند فقده يقتضي جواز الاحتجاج بظاهر قوله تعالى (وورثه أبواؤه فلامه الثلث) في استحقاقه الثلثين دون الاخوة كما يستحق الاب دونهم اذا كان باقياً ودل ذلك على أن اطلاق اسم الاب يتناول الجد فقتضي ذلك أن لا يختلف حكمه وحكم الاب في الميراث اذ لم يكن اب وهو مذهب أبي بكر الصديق في آخره من الصحابة قال عثمان قضى أبو بكر أن الجد أب وأطلق اسم الابوة عليه وهو قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعي بقول زيد بن ثابت في الجد انه بمنزلة الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من الثلث فيعطى الثلث ولم ينقص منه شيئاً وقال ابن أبي ليلى بقول علي بن أبي طالب عليه السلام في الجد انه بمنزلة أحد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فيعطى السدس ولم ينقص منه شيئاً وقد ذكرنا اختلاف الصحابة فيه في شرح مختصر الطحاوي والحجاج للفرق المختلفين فيه الا أن الحجاج بالآية فيه من وجهين أحدهما ظاهر تسمية الله تعالى إياه اباً والثاني احتج الحجاج ابن عباس بذلك وإطلاقه أن الجد اب وكذلك أبو بكر الصديق لأنهما من أهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الاسماء من طريق اللغة وان كانا أطلقاه من جهة الشرع فصحته ثابتة اذ كانت اسماء الشرع طريقها التوقيف ومن يدفع الاحتجاج بهذا الظاهر يقول ان الله تعالى قد سمي العم اباً في الآية لذكره اسماعيل فيها وهو ولا يقوم مقام الاب وقد قال النبي صلى الله

عليه وسلم ردوا على أبي يعنى العباس وهو عمه * قال أبو بكر ويعترض عليه من جهة
أن الجدا نأسمى أباعلى وجه المجاز لجواز اقتفاء اسم الاب عنه لافك لو قلت للجد انه
ليس باب لكان ذلك تقيماً صحيحاً واماء الحقائق لا تنتفى عن مسمياتها بحال ومن جهة
أخرى ان الجدا نأسمى أباً بتقييد والاطلاق لا يتناول له فلا يصح الاحتجاج فيه
بعموم لفظ الابوين فى الآية ومن جهة أخرى أن الاب الادنى فى قوله تعالى (وورثه
أبواه) مراد بالآية فلا جائز أن يراد به الجدا لانه مجاز ولا يتناول الاطلاق للحقيقة
والمجاز فى لفظ واحد * قال أبو بكر فمادفع الاحتجاج بعموم لفظ الاب فى اثبات
الجداً بأمن حيث سعى العم اباً فى الآية مع اتفاق الجميع على انه لا يقوم مقام الاب بحال
فانه مما لا يعتمد لان اطلاق اسم الاب ان كان يتناول الجدا و العم فى اللغة والشرع
جائز اعتبار عمومه فى سائر ما أطلق فيه فان خص العم بمحكم دون الجدا لا يمنع ذلك بقاء
حكم العموم فى الجدا ويختلفان أيضاً فى المعنى من قبل أن الاب نأسمى بهذا الاسم
لان الابن منسوب اليه بالولاد وهذا المعنى موجود فى الجدا وان كانا يختلفان من
جهة أخرى أن بينه وبين الجدا واسطة وهو الاب ولا واسطة بينه وبين الاب والعم
ليست له هذه المنزلة اذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد لا ترى أن الجدا وان هددى
المعنى بمعنى من قرب فى اطلاق الاسم وفى الحكم جميعاً اذالم يكن من هو أقرب منه
فكان للجد هذا الضرب من الاختصاص جائز أن يتناوله اطلاق اسم الاب ولما لم
يكن للعم هذه المزية لم يسم به مطلقاً ولا يعقل منه أيضاً لا بتقييد والجد مساو للاب
فى معنى الولاد جائز أن يتناوله اسم الاب وأن يكون حكمه عند فقده حكمه وأما من
دفع ذلك من جهة أن تسمية الجدا باسم الاب مجاز وان الاب الادنى مراد بالآية فغير
جائز ارادة الجدا لانه لا يقتضى أن يكون اسم واحد مجاز احقيقة فغير واجب من قبل انه
جائز أن يقال أن المعنى الذى من أجله سعى الاب بهذا الاسم وهو النسبة اليه من طريق
الولاد موجود فى الجدا ولم يختلف المعنى الذى من أجله قدسنى كل واحد منهما فجاز
اطلاق الاسم عليهما وان كان أحدهما أخص به من الآخر كالاخوة يتناول جميعهم
هذا الاسم لأب كانوا اولاً وبأم ويكون الذى للأب والام أولى بالميراث وسائر
احكام الاخوة من الدين للأب والام فىهما جميعاً حقيقة وليس بمنع ان يكون الاسم
حقيقة فى معنيين وان كان الاطلاق نأسمى يتناول احدهما دون الآخر لا يرى ان
اسم النجم يقع على كل واحد من نجوم السماء حقيقة والاطلاق عند العرب يتناول
النجم الذى هو الثريا يقول القائل منهم فعلت كذا وكذا والنجم على قة الرأس يعنى

التراب ولا تعقل العرب بقوله طلع النجم عند الاطلاق غير التراب وقد سمو هذا الاسم
لسائر نجوم السماء على الحقيقة فكذلك اسم الأب لا يمنع عند المحتج بما وصفنا
أن يتناول الأب والجدة على الحقيقة وإن اختص الأب به في بعض الاحوال ولا يكون
في استعمال اسم الأب في الأب الأدنى والجدة يجب أن يكون لفظة واحدة حقيقة مجازاً
فإن قيل لو كان اسم الأب مختصاً بالنسبة من طريق الولاد للحق الأم هذا الاسم لوجود
الولاد فيها فكان الواجب أن تسمى الأم أباً وكانت الأم أولى بذلك من الأب والجدة
الوجود والولادة حقيقة منها قيل له لا يجب ذلك لأنهم قد خصوا الأم باسم دونه ليعرفوا
بينها وبينه وإن كان الولد منسوباً إلى كل واحد منهما بالولاد وقد سمي الله تعالى الأم
أباً حين جمعهم مع الأب فقال تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) ومما يحتج
لأبي بكر الصديق وللقائلين بقوله أن الجد يجتمع له الاستحقاق بالنسبة والتمصيب
معاً ألا ترى أنه لو تركا بنتاً وجداً كان للبنت النصف وللجد السدس وما بقي بالنسبة
والتمصيب كما لو ترك بنتاً وأباً يستحق بالنسبة والتمصيب معاً في حال واحدة فوجب
أن يكون بمنزلة في استحقاق الميراث دون الأخوة والأخوات ووجه آخر وهو أن
الجد يستحق بالتمصيب من طريق الولاد فوجب أن يكون بمنزلة الأب في فني مشاركة
الأخوة إذ كانت الأخوة إنما تستحق بالتمصيب منفرداً عن الولاد ووجه آخر في فني
الشركة بينه وبين الأخوة على وجه المقاسمة وهو أن الجد يستحق السدس مع الابن
كما يستحقه الأب معه فلما لم يستحق الأخوة مع الأب بهذه العلة وجب أن لا يجب لهم
ذلك مع الجد * فإن قيل الأم تستحق السدس مع الابن ولم ينفذ بذلك تورث
الأخوة معها * قيل له إنما نصف بهذه العلة لنفي الشركة بينه وبين الأخوة على وجه
المقاسمة وإذا افتت الشركة بينهم وبينه في المقاسمة إذا انفردوا معه سقط الميراث
لأن كل من ورثهم معه يوجب القسمة بينهم إذا لم يكن غيرهم على اعتبار ما بينهم في
الثالث أو السدس وأما الأم فلا تقع بينها وبين الأخوة مقاسمة بحال وفي القسمة لا ينفذ
ميراثهم وفي مقاسمة الأخوة للجد إذا انفردوا يوجب إسقاط ميراثهم معه إذا كان
من ورثهم معه أمّا يورثهم بالمقاسمة وإيجاب الشركة بينهم وبينه فلما سقط المقاسمة
بما وصفنا سقط ميراثهم معه إذ ليس فيه إلا قول من يسقطه ميراثهم رأساً
وقول من يوجب المقاسمة فلما بطلت المقاسمة بما وصفنا ثبت سقوط ميراثهم معه
فإن قال قائل إن الجد يدل بانه وهو أبو الميت والآخر يدل بآيه فوجب الشركة بينهما
كن ترك أباه وبه قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أنه لو صح هذا الاعتبار لما

وجبت المقاسمة بين الجد والآخر بل كان الواجب ان يكون للجد السدس وللآخر ما بقي
 كن ترك ابا وابنا للاب السدس والباقي للابن والوجه الآخر انه يجب ان يكون
 الميت اذا ترك جداب وحما ان يقاسمه العلم لان جد الاب يدل بالجد الذي والعلم
 ايضا يدل به لانه ابنه فلما اتفق الجميع على سقوط ميراث العلم مع جد الاب مع وجود
 العلة التي وصفت دل ذلك على اقتضاها وفسادها ويلزمه ايضا على هذا الاعتلال ان ابن
 الاخ يشارك الجد في الميراث لانه يقول ان ابن ابن الاب والجد اب الاب ولو ترك
 ابا وابن ابن كان للاب السدس وما بقي لابن الابن * قوله تعالى (تلك أمة قد خلت
 لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون) يدل على ثلاثة معان
 احدها ان البناء لا يثابون على طاعة الآباء ولا يعذبون على ذنوبهم وفيه ابطال مذهب
 من يميز تعذيب أولاد المشركين بذنوب الآباء ويبطل مذهب من يزعم من اليهود
 ان الله تعالى يغفر لهم ذنوبهم بصلاح آبائهم وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى في نظائر ذلك
 من الآيات نحو قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها) (ولا تزر وازرة وزر
 اخرى) وقال (فان تولوا فاعلموا ان الله عليه ما حمل وعايكم ما حملتم) وقد بين ذلك النبي صلى الله
 عليه وسلم حين قال لا في رمة ورا مع ابنه اهو ابنك فقال نعم قال اما انه لا يجني عليك
 ولا تجني عليه وقال عليه السلام يا بني هاشم لا تأتيني الناس باعمالهم وتأتوني بانسابكم
 فاقول لا أغني عنكم من الله شيئا وقال عليه السلام (من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه) قوله
 تعالى (فسيفكفيهم الله وهو السميع العليم) اخبار بكفاية الله تعالى لنبيه صلى الله عليه
 وسلم امر أعداءه فكفاه مع كثرة عدوهم وحرصهم فوجد خبره على ما أخبر به وهو
 نحو قوله تعالى (والله يصلك من الناس) فقصمه منهم وحرصه من غوائلهم وكيدهم
 وهو دلالة على صحة نبوته اذ غير جائز اتفاق وجود خبره على ما أخبر به في جميع أحواله
 الا وهو من عند الله تعالى عالم الغيب والشهادة اذ غير جائز وجود خبر أخبار المتخربين
 والكاذبين على حسب ما يخبرون بل أكثر أخبارهم كذب وزور يظهر بطلانهم لسامعيه
 وأما اتفاقهم ذلك في الشاذ النادر ان اتفق قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما وليهم
 عن قبلهم التي كانوا عليها) قال أبو بكر لم يختلف المسلمون أن النبي صلى الله عليه وسلم كان
 يصلي بمكة الى بيت المقدس وبعد الهجرة مدة من الزمان فقال ابن عباس والبراء بن مازب
 كان التحويل الى الكعبة بعد مقدم النبي صلى الله عليه وسلم لسبعة عشر شهرا وقال قتادة
 لستة عشر وروي عن أنس بن مالك انه تسعة اشهر او عشرة اشهر ثم امره الله تعالى بالتوجه
 الى الكعبة وقد نص الله في هذه الآيات على ان الصلاة كانت الى غير الكعبة ثم حولها اليها

بقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) الآية وقوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه) وقوله تعالى * قد ترى قلب في وجهك في السماء فقلنا وليك قبلة ترضيها فهذه الآيات كلها دالة على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يصلي الى غير الكعبة وبعد ذلك حوله اليها وهذا يبطل قول من يقول ليس في شريعة النبي ناسخ ولا منسوخ ثم اختلف في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان تخيرا في توجه اليها والى غير هاقال الربيع بن انس كان تخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان الفرض التوجه اليه بلا تخيير وأى الوجهين كان فقد كان التوجه فرضا لمن فعله لان التخيير لا يخرج منه أن يكون فرضا ككفارة اليمين أيها كفره فهو الفرض وكفعل الصلاة في أول الوقت واوسطه وآخره وحدثننا جعفر بن محمد اليماني قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال أول ما نسخ من القرآن شأن القبلة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى ان يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعة عشر شهرا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب قبلة ابيه ابراهيم عليه السلام ويدعو الله تعالى وينظر الى السماء فاقر الله (قد ترى قلب وجهك في السماء) الآية وذكر القصة فاخبر ابن عباس ان الفرض كان التوجه الى بيت المقدس وانه نسخ بهذه الآية وهذا لا دلالة فيه على قول من يقول ان الفرض كان التوجه اليه بلا تخيير ولا نه جائز ان يكون كان الفرض على وجه التخيير وورد النسخ على التخيير وقصر واعلى التوجه الى الكعبة بلا تخيير وقد روي ان النفر الذين قصدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابي الاخرون وقالوا ان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقالوا فقال قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجر لك ولم يأمرك باستئناف الصلاة فدل على انهم كانوا غيرين وان كان اختار التوجه الى بيت المقدس فان قيل قال ابن عباس ان ذلك أول ما نسخ من القرآن الامر بالتوجه الى بيت المقدس قيل له جائز ان يكون المراد من القرآن المنسوخ التلاوة وجائز ان يكون قوله (سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) وكان نزول ذلك قبل النسخ وفيه اخبار بانهم على قبلة غير هاء وجائز ان يريدوا اول ما نسخ من القرآن فيكون

مراده الناسخ من القرآن دون المنسوخ وروى ابن جرير عن عطاء عن ابن عباس قال
أول ما نسخ من القرآن شأن القبلة قال الله تعالى (والله المشرق والمغرب فأبناؤا لوجه
الله) ثم أنزل الله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) إلى
قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وهذا الخبر يدل على معنيين أحدهما أنه كانوا
مخيرين في التوجه إلى حيث شاؤوا والثاني أن المنسوخ من القرآن هذا التخيير المذكور
في هذه الآية بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وقوله تعالى (سيقول السفهاء
من الناس) قيل فيه أنه أراد يذكر السفهاء هنا اليهود وأنهم الذين كانوا يحول القبلة
وروى ذلك عن ابن عباس والبراء بن عازب وأرادوا به أفكار الناسخ لأن قوم منهم
لأبى من الناسخ وقيل أنهم قالوا يا محمد ما لك عن قبلك التي كنت عليها أرجع إليها
قبلكم ومؤمن بك وإنما أرادوا فتنه فكان أفكار اليهود لتحويله عن القبلة الأولى
إلى الثانية على أحد هذين الوجهين وقال الحسن لما حول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى
الكعبة من بيت المقدس قال مشركو العرب يا محمد رغبت من مكة بأهلك ثم رجعت إليها
آتفا والله لترجمن إلى دينهم وقد بين الله تعالى المعنى الذي من أجله قلبهم الله تعالى عن
القبلة الأولى إلى الثانية بقوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من
يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) وقيل أنهم كانوا امرؤا ومكة أن يتوجهوا إلى بيت
المقدس ليعتبروا من المشركين الذين كانوا يحضرتهم يتوجهون إلى الكعبة فلما هاجر
النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة كافت اليهود المجاورون للمدينة يتوجهون إلى
بيت المقدس فنقلوا إلى الكعبة ليعتبروا من هؤلاء كما يتميزوا من المشركين بمكة
بإختلاف القبلتين فاحتج الله تعالى على اليهود في أفكارها الناسخ بقوله تعالى قل لله
المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم وجه الاحتجاج به أنه إذا كان
المشرق والمغرب لله فالتوجه إليهما سواء لافرق بينهما في العقول والله تعالى يخص
بذلك أي الجهات شاء على وجه المصلحة في الدين والهداية إلى الطريق المستقيم ومن
جهة أخرى أن اليهود زعمت أن الأرض المقدسة أولى بالتوجه إليها لأنها من مواطن
الأنبياء عليهم السلام وقد شرفها تعالى وعظمها فلا وجه لتولي عنها فابطل الله قولهم
ذلك بأن المواطن من المشرق والمغرب لله تعالى يخص منها ما يشاء في كل زمان على
حسب ما يعلم من المصلحة فيه للعباد إذ كافت المواطن بأهملها لاستحقاق التفضيل
وأنما توصف بذلك على حسب ما يوجب الله تعالى تعظيمها لتفضيل الأعلام فيها قال
أبو بكر هذه الآية محتج بها من يجوز نسخ السنة بالقرآن لأن النبي عليه السلام كان

يصلى الى بيت المقدس وليس في القرآن ذكر ذلك ثم نسخ هذه الآية ومن يأت ذلك يقول ذكر ابن عباس انه نسخ قوله تعالى فابناتوا لواقم وجه الله فكان التوجه الى حيث كان من الجهات في مضمون الآية ثم نسخ بالتوجه الى الكعبة * قال ابوبكر وقوله (فابناتوا لواقم وجه الله) ليس بنسخ عندنا بل هو مستعمل الحكم في المجتهد اذا صلى الى غير جهة الكعبة وفي الخائف وفي الصلاة على الراحلة وقد روى ابن عمر وعامر بن ربيعة انها نزلت في المجتهد اذا تبين انه صلى الى غير جهة الكعبة وعن ابن عمر ايضاً انه فيمن صلى على راحلته ومتى امكننا استعمال الآية من غير ايجاب نسخ لها لم يحز لنا الحكم بنسخها وقد تكلمنا في هذه المسئلة في الاصول بما ينبغي ويكتفى * وفي هذه الآية حكم آخر وهو ما روى حماد بن سلمة عن ثابت عن انس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي نحو البيت المقدس فنزلت (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فنادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرتم ان توجهوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فحولت بنو سلمة وجوهها نحو البيت وهم ركوع وقد روى عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بنينا الناس في صلاة الصبح بقباء اذ جاءهم رجل فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نزل عليه قرآن وأمر أن يستقبل الكعبة الا فاستقبلوها فاستنداروا كهيتهم الى الكعبة وكان وجه الناس الى الشام وروى اسرائيل عن أبي اسحق عن البراء قال لما صرف النبي صلى الله عليه وسلم الى الكعبة بعد نزول قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء) مر رجل صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم على قمر من الانصار وهم يصلون نحو بيت المقدس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد صلى الى الكعبة فاحرفوا قبل أن يركعوا وهم في صلاتهم * قال ابوبكر وهذا خير مما يحبس مستفيض في أيدي أهل العلم قد تلقوه بالقبول فصا في حيز التواتر الموجب للعلم وهو أصل في المجتهد اذا تبين له جهة القبلة في الصلاة انه يتوجه اليها ^(١) ولا يستقبلها وكذلك الامة اذا اعتقت في الصلاة انها تأخذ قناعها وتبني وهو أصل في قبول خبر الواحد في أمر الدين لان الانصار قبلت خبر الواحد المخبر لهم بذلك فاستنداروا الى الكعبة بالنداء في تحويل القبلة ومن جهة أخرى أمر النبي عليه السلام المنادي بالنداء في تحويل القبلة ولولا انهم لمهم قبول خبر الواحد لم يكن لأمر النبي عليه السلام بالنداء وجه ولا فائدة * فان قال قائل من أصلكم ان ما ثبتت من طريق وجوب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد في رفعه وقد كان

(١) قوله (ولا يستقبلها) اي لا يتأق الصلاة

القوم متوجهين الى بيت المقدس بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم اليهم عليه ثم تركوه الى غيره بخبر الواحد * قيل له لانهم لم يكونوا على يقين من بقاء الحكم الاول بعد غيبتهم عن حضرته لتجوزهم ورود النسخ فكانوا في بقاء الحكم الاول على غالب الظن دون اليقين فلذلك قبلوا خبر الواحد في رفعه * فان قال قائل هلا أجزتم المتيمم البناء على صلاته اذا وجد الماء كما بنى هؤلاء عليه بانعد تحويل القبلة * قيل له هو مفارق لما ذكرت من قبل أن تجوز البناء للمتيمم لا يوجب عليه الوضوء ويحيز له البناء بالتيمم مع وجود الماء والقوم حين بلغهم تحويل القبلة استداروا اليها ولم يبقوا على الجهة التي كانوا متوجهين اليها فظنير القبلة أن يؤمر المتيمم بالوضوء والبناء ولا خلاف أن المتيمم اذا فرمه الوضوء لم يحجز البناء عليه ومن جهة أخرى أن أصل الفرض للمتيمم انما هو الطهارة بالماء والتراب بدل منه فاذا وجد الماء عاد الى أصل فرضه كالماسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه فلا يبنى فكذلك المتيمم ولم يكن أصل فرض المصلين الى بيت المقدس حين دخلوا فيها الصلاة الى الكعبة وانما ذلك فرض لهم في الحال وكذلك الاما اذا أعتقت في الصلاة لم يكن عليها قبل ذلك فرض السجدة وانما هو فرض لهم في الحال فاشبهت الانصار حين علمت بتحويل القبلة وكذلك المجتهد فرضه التوجه الى الجهة التي اذاه اليها اجتهدا لا فرض عليه غير ذلك بقوله (فانها قولوا فتم وجه الله) فانما انتقل من فرض الى فرض ولم ينتقل من بدل الى أصل الفرض وفي الآية حكم آخر وهو أن فعل الانصار في ذلك على ما وصفنا أصل في أن الاوامر والازايج انما يتعلق أحكامها بالعلم ومن أجل ذلك قال أصحابنا فيمن أسلم في دار الحرب ولم يعلم ان عليه صلاة ثم خرج الى دار الاسلام انه لا قضاء عليه فيما ترك لأن ذلك يلزم من طريق السمع وما لم يعلمه لا يتعلق عليه حكمه كالم يتعلق حكم التحويل على الانصار قبل بلوغهم الخبر وهو أصل في أن الوكالات والمضاريات ونحوها من أوامر العباد لا ينسخ شيء منها اذا فسخها من له النسخ الا بعد علم الآخر بها وكذلك لا يتعلق حكم الامر بهاعلى من لم يبلغه ولذلك قالوا لا يجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالوكالة والله أعلم بالصواب

﴿ باب القول في صحة الاجماع ﴾

قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) قال أهل اللغة الوسط العدل وهو الذي بين المقصر والغالي وقيل هو الخيار والمعنى واحد لان

العدل هو الخيار * قال زهير

هم وسط يرضى الاقام بحكمهم * اذا طرقت احدى اليالي بمعظم
وقوله تعالى (لتكوفوا شهداء على الناس) معناه كي تكوفوا ولا توفوا
كذلك وقيل في الشهداء انهم يشهدون على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها في الدنيا
والآخرة كقوله تعالى (وحيى بالنبيين والشهداء) وقيل فيه انهم يشهدون
للانبياء عليهم السلام على اعمهم المكذبين بانهم قد بلغوا لعلام النبي عليه السلام
ايامهم * وقيل لتكوفوا حجة فيما تشهدون كما ان النبي صلى الله عليه وسلم شهيد بمعنى
حجة دون كل واحد منها * قال أبو بكر وكل هذه المعاني محتملها اللفظ وجاز أن
يكون جامعها مراد الله تعالى فيشهدون على الناس باعمالهم في الدنيا والآخرة ويشهدون
للانبياء عليهم السلام على اعمهم بالكذب لاخبار الله تعالى ايامهم بذلك وهم مع ذلك
حجة على من جاء بعدهم في قتل الشريعة وفيما حكموا به واعتقدوا من أحكام الله تعالى
وفي هذه الآية دلالة على صحة اجماع الامة من وجهين أحدهما وصفه إياها بالعدل والثاني
خيار وذلك يقتضي تصديقها والحكم بصحة قولها وناف لاجماعها على الضلال
والوجه الآخر قوله (لتكوفوا شهداء على الناس) بمعنى الحجة عليهم كما ان الرسول
لما كان حجة عليهم وصفه بأنه شهيد عليهم ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد
حكم لهم بالعدالة وقبول القول لان شهداء الله تعالى لا يكونون كفاراً ولا ضلالاً
فاقتضت الآية أن يكوفوا شهداء في الآخرة على من شاهدوا في كل عصر باعمالهم
دون من مات قبل زمنهم كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهيداً على من كان في عصره
هذا اذا أريد بالشهادة عليهم باعمالهم في الآخرة فاما اذا أريد بالشهادة الحجة فذلك
حجة على من شاهدوا ومن أهل العصر الثاني وعلى من جاء بعدهم الى يوم القيامة كما كان
النبي صلى الله عليه وسلم حجة على جميع الامة أولها وآخرها لان حجة الله اذا ثبتت
في وقت فهي ثابتة أبداً وبذلك على فرق ما بين الشهادة على الاعمال في الآخرة والشهادة
التي هي الحجة قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئناك على هؤلاء
شهيداً) لما أراد الشهادة على أعمالهم خص أهل عصره ومن شاهده بها وكما قال تعالى
حا كياعن عيسى صلوات الله عليه (وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني
كنت أمت الرقيب عليهم) فتبين أن الشهادة بالاعمال انما هي مخصوصة بحال الشهادة
وأما الشهادة التي هي الحجة فلا تختص بها أول الامة وآخرها فيكون النبي صلى الله عليه
وسلم حجة عليهم كذلك أهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من طريق الحجة وجب

أن يكونوا حجة على أهل عصرهم إلا خلين معهم في أجماعهم وعلى من يقدم من سائر
 أهل الأعصار فهو يدل على أن أهل عصره إذا أجمعوا على شيء ثم خرج بعضهم عن
 أجماعهم انه محجوج بالأجماع المتقدم لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد شهد هذه
 الجماعة بصحة قولها وجعلها حجة ودليلاً فأخرج عنها بعد ذلك تاركاً لحكم دليله
 وحجته اذ غير جائز وجود دليل الله تعالى عارياً عن مدلوله ويستحيل وجود النسخ
 بعد النبي صلى الله عليه وسلم فترك حكمه من طريق النسخ فدل ذلك على أن الأجماع
 في أي حال حصل من الامة فهو حجة لله عز وجل غير سائغ لاحد تركه ولا الخروج عنه
 ومن حيث دلت الآية على صحة أجماع الصدر الاول فهي دالة على صحة أجماع أهل الأعصار
 اذ لم يخص بذلك أهل عصر دون عصر ولو جاز الاقتصار بحكم الآية على أجماع الصدر
 الاول دون أهل سائر الأعصار لجاز الاقتصار به على أجماع أهل سائر الأعصار دون
 الصدر الاول * فان قال قائل لما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) فوجه
 الخطاب الى الموجودين في حال نزوله دل ذلك على انهم هم المخصوصون به دون غيرهم
 فلا يدخلون في حكمهم الا بدلالة * قيل له هذا غلط لأن قوله تعالى (وكذلك
 جعلناكم أمة وسطاً) هو خطاب لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجوداً
 في وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما أن قوله تعالى (كتب عليكم
 الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (كتب عليكم القصاص) ونحو ذلك
 من الآتي خطاب لجميع الامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثاً الى جميعها
 من كان منهم موجوداً في عصره ومن جاء بعده قال الله تعالى (انما أرسلناك شاهداً
 ومبشراً ونذيراً) وداعياً الى الله باذنه ومراً لغيره (وقال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة
 للعالمين) وما أحسب مسلماً يستجيز إطلاق القول بأن النبي عليه السلام لم يكن مبعوثاً
 الى جميع الامة اولها وآخرها وان لم يكن حجة عليها وشاهداً وان لم يكن رحمة لكافتها
 فان قال قائل لما قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) واسم الامة يتناول
 الموجودين في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة
 فأما حكم لجامعتها بالعدالة وقبول الشهادة وليس فيه حكم لاهل عصر واحد بالعدالة
 وقبول الشهادة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم
 قيل له لما جعل من حكم لاهل العدالة حجة على غيره فيما يخبر به أو يمتقده من أحكام الله
 تعالى وكان معلوماً أن ذلك صفة قد حصلت له في الدنيا واخبر تعالى بانهم شهداء على
 الناس فلو اعتبر أول الامة وآخرها في كونها حجة عليهم لعلمنا أن المراد أهل كل عصر

طلب
 يستعمل وجود
 النسخ بعد النبي
 صلى الله تعالى
 عليه وسلم

لأن أهل كل عصر يحوز أن يسموا أمة إذا كانت الأمة اسم الجماعة التي تقوم جهة واحدة وأهل كل عصر على حياتهم يتناولهم هذا الاسم وليس يمنع إطلاق لقب الأمة والمراد أهل عصر الأثرى أنك تقول أجمعت الأمة على تحريم الله تعالى الامهات والاخوات ونقلت الأمة والقرآن ويكون ذلك اطلاقاً صحيحاً قيل أن يوجد آخر القوم فثبت بذلك أن مراد الله تعالى بذلك أهل كل عصر وأيضاً فما قال الله تعالى (جعلناكم أمة وسطاً) فعبّر عنهم بلفظ منكر حين وصفهم بهذه الصفة وجعلهم حجة وهذا يقتضي أهل كل عصر إذا كان قوله (جعلناكم) خطاباً للجميع والصفة لاحقة بكل أمة من المخاطبين الأثرى إلى قوله (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) وجميع قوم موسى أمة له وسعى بعضهم على الافتراء أمة لما وصفهم بما وصفهم به فثبت بذلك أن أهل كل عصر جائز أن يسموا أمة وإن كان الاسم قديماً بلحق أول الأمة وآخرها وفي الآية دلالة على أن من ظهر كفره «١» نحو المشبهة ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منه لا يعتد به في الإجماع وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به في الإجماع من نحو الخوارج والرافض وسواهم من فسق من طريق الفعل أو من طريق الأدلة أدلان الله تعالى أنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدل والخير وهذه الصفة لا تلحق الكفار ولا الفساق ولا يختلف في ذلك حكم من فسق أو كفر بالتأويل أو برد النص إذا لم يجمع شملهم صفة التمس ولا يلحقهم صفة العدالة بحال والله أعلم

(باب استقبال القبلة)

قال الله تعالى ﴿فدري قلب وجهك في السماء فذلوا بينك قبلة ترضاها﴾ قيل أن القلب هو التحول وأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما كان بقلب وجهه في السماء لأنه كان وعد بالتحول إلى الكعبة فكان منتظراً لنزول الوحي به وكان يسأل الله ذلك فأذن الله تعالى فيه لأن الأتقياء صلوات الله عليهم لا يسألون الله إلا بعد الاذن لأنهم لا يأمنون أن لا يكون فيه صلاح ولا يجيبهم الله فيكون فتنة على قومه فهذا هو معنى قلب وجهه في السماء * وقد قيل فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجب أن يحوله الله تعالى إلى الكعبة مخالفة لليهود وتميز امنهم ويروي ذلك عن مجاهد وقال ابن عباس أحب ذلك لأنهم قبلة إبراهيم عليه السلام وقيل أنه أحب ذلك استدعاء للعرب إلى الإيمان وهو معنى قوله (فلنولينك قبلة ترضاها) وقوله (فول وجهك شطر

(قوله نحو المشبهة) فيه نظر يعلم بمرآته الكتب القديمة

(المسجد الحرام) فان أهل اللغة قد قالوا ان الشطر اسم مشترك يقع على معنيين أحدهما النصف يقال شطرت الشيء أى جعلته نصفين ويقولون فى مثل لهم أحلب حلباك شطره أى نصفه والثانى نحوه وتلقاؤه ولا خلاف أن مراد الآية هو المعنى الثانى قاله ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والربيع بن أنس ولا يجوز أن يكون المراد المعنى الاول اذ ليس من قول أحد أن عليه استقبال نصف المسجد الحرام * واتفق المسلمون لو انه صلى الى جانب منه اجزأه وفيه دلالة على انه لو أتى فاحية من البيت فتوجه اليها فى صلاته اجزأه لانه متوجه شطره ونحوه وانما ذكر الله تعالى التوجه الى فاحية المسجد الحرام ومراده البيت نفسه لانه لا خلاف انه من كان بمكة فتوجه فى صلاته نحو المسجد انه لا يميز به اذ لم يكن محاذياً للبيت * وقوله تعالى (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خطاب لمن كان ممانئاً للكعبة ولمن كان فائياً عنها والمراد لمن كان حاضراً واصابة عينها ولمن كان فائياً عنها النحو الذى هو عنده انه نحو الكعبة وجهتها فى غالب ظنه لانه لم يعلم ان يكلف اصابة العين اذ لا سبيل له اليها وقال تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) فمن لم يجد سبيلاً الى اصابة عين الكعبة لم يكلفها فعلنا انه انما هو مكلف ما هو فى غالب ظنه انه وجهتها ونحوها دون المنصب عند الله تعالى وهذا أحد الاصول الدالة على تجويز الاجتهاد فى أحكام الحوادث وان كل واحد من المجتهدين وانما كلف ما يؤديه اليه اجتهاده ويستولى على ظنه ويدل أيضاً على أن المشتبه من الحوادث حقيقة مطلوبة كما أن القبلة حقيقة مطلوبة بالاجتهاد والتحرى ولذلك صح تكليف الاجتهاد فى طلبها كما صح تكليف طلب القبلة بالاجتهاد لانها حقيقة لولم يكن هناك قبلة رأساً لم يصح تكليفنا طلبها * قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) الوجهة قيل فيها قبله روى ذلك عن مجاهد وقال الحسن طريقة وهو ما شرع الله تعالى من الاسلام وروى عن ابن عباس ومجاهد والسدى لاهل كل ملة من اليهود والنصارى وجهة وقال الحسن لكل نبي فالوجهة واحدة وهى الاسلام وان اختلفت الاحكام كقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) قال قتادة هو صلاتهم الى البيت المقدس وصلاتهم الى الكعبة وقيل فيه لكل قوم من المسلمين من اهل سائر الاقائ التى جهات الكعبة وراءها وقدامها أو عن عينيها أو عن شمالها كانه افاذ انه ليس جهة من جهاتها بولى أن تكون قبلة من غيرها وقد روى ان عبد الله بن عمر كان جالساً بازاء الميزاب فتلا قوله تعالى (فلنولينك قبلة ترضىها) قال هذه القبلة فمن الناس من يظن عنى الميزاب وليس كذلك لانه انما أشار الى الكعبة ولم يرد به تخصيص

جهة الميزاب دون غيرها وكيف يكون ذلك مع قوله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) وقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) مع اتفاق المسلمين على ان سائر جهات الكعبة قبله لموليا وقوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) يدل على أن الذي كلف به من غاب عن حضرة الكعبة انما هو التوجه الى جهتها في غالب ظنه لا اصابة محاذاتها غير زائل عنها اذ لا سبيل له الى ذلك واذا غير جائز أن يكون جميع من غاب عن حضرتها محاذيا لها * وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) يعني والله أعلم المبادرة والمصارعة الى الطاعات وهذا يحتاج به في أن تعجيل الطاعات أفضل من تأخيرها ما لم تقم الدلالة على فضيلة التأخير نحو تعجيل الصلوات في أول وقتها وتعجيل الزكاة والحج وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها ويحتاج به بان الامر على الفور وان جواز التأخير يحتاج الى دالة وذلك أن الامرا اذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع ان فعله على الفور من الخيرات فوجب بمضمون قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) اي يجب تعجيله لانه امر يقتضي الوجوب * قوله تعالى (لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم) من الناس من يحتاج به في الاستثناء من غير جنسه وقد اختلف أهل اللغة في معناه فقال بعضهم هو استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم بملقون بالشبهة ويضمون موضع الحجة وهو كقوله تعالى (ما لهم به من علم الا اتباع الظن) معناه لكن اتباع الظن * قال النافذة

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم * بين فلول من قراع الكتائب
معناه لكن سيوفهم فلول وليس بعيب وقيل فيه انه اراد بالحجة الحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا فانهم يحاجونكم بالباطل وقال أبو عبيدة الاهنا بمعنى الواو وكأنه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا واكثر ذلك القراء أو أكثر أهل اللغة قال القراء لا تنجيء الا بمعنى الواو الا اذا تقدم استثناء كقول الشاعر

ما بال مدينة دار غير واحدة * دار الخليفة الادار مروان
كأنه قال ما بال مدينة دار الا دار الخليفة وهار مروان وقال قطرب معناه لئلا يكون للناس عليكم حجة الا على الذين ظلموا واكثر هذا بعض النحاة

(باب وجوب ذكر الله تعالى)

قوله تعالى ﴿ فاذا كروا في اذ كركم ﴾ قد تضمن الامر بذكر الله تعالى وذكر آيائه

على وجوه وقد روي فيه أقاويل عن السلف قيل فيه اذ كروني بطاعتي اذ كركم برحمتي
وقيل فيه اذ كروني بالثناء بالنعمة اذ كركم بالثناء بالطاعة وقيل اذ كروني بالشكر
اذ كركم بالتواب وقيل فيه اذ كروني بالدعاء اذ كركم بالاجابة واللفظ محتمل لهذه
المعاني وجميعها مراد الله تعالى لشمول اللفظ واحتماله اياه * فان قيل لا يجوز أن
يكون الجميع مراد الله تعالى بلفظ واحد لانه لفظ مشترك لمعان مختلفة * قيل له
ليس كذلك لان جميع وجوه الله كركم على اختلافها راجعة الى معنى واحد فهو كاسم
الافسان يتناول الانثى والذكر والاخوة تتناول الاخوة المتفرقين وكذلك الشركة
ونحوها وان وقع على معان مختلفة فان الوجه الذي سمي به الجميع معنى واحد وكذلك
ذكر الله تعالى لما كان المعنى فيه طاعته والطاعة تارة بالذكر بالاسان وتارة بالمثل
بالجوارح وتارة باعتقاد القلب وتارة بالفكر في دلائله وحججه وتارة في عظمته وتارة
بدهائه ومثلته جاز ارادة الجميع بلفظ واحد كللفظ الطاعة نفسها جاز ان يراد بها
جميع الطاعات على اختلافها اذا ورد الامر بها مطلقاً نحو قوله تعالى (أطيعوا الله
وأطيعوا الرسول) وكالمصيبة يجوز أن يتناول جميعها لفظ النهي فقله (فاذ كروني)
قد تضمن الامر بسائر وجوه الذكركم منها سائر وجوه طاعته وهو أهم الذكركم ومنها
ذكره بالاسان على وجه التظيم والثناء عليه والذكر على وجه الشكر والاعتراف بنعمه
ومنها ذكره بدهاء الناس اليه والتنبيه على دلائله وحججه ووحدايته وحكمته وذكره
بالفكر في دلائله وآياته وقدرته وعظمته وهذا أفضل الذكركم وسائر وجوه الذكركم
مبنية عليه وتأمل له وبه يصح معناها لان اليقين والطمانينة به تكون قال الله تعالى
(ألا بذكر الله تطمئن القلوب) يعني والله أعلم ذكر القلب الذي هو الفكر في دلائل
الله تعالى وحججه وآياته وبيناته وكلما ازدت فيها فكراً ازدت طمانينة وسكناً
وهذا هو أفضل الذكركم لان سائر الاذكار انما يصح ويثبت حكمها بشيئته وقد روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكركم الخفي) حدثنا ابن قانع قال حدثنا
عبد الملك بن محمد قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن اسامة بن زيد عن محمد بن
عبد الرحمن عن سعد بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكركم الخفي
وخير الزكركم ما يكتفي) * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة)
عقيب قوله (فاذ كروني اذ كركم) يدل على أن الصبر وفعل الصلاة لطيف في التمسك
بما في القول من لزوم ذكر الله تعالى الذي هو الفكر في دلائله وحججه وقدرته
وعظمته وهو مثل قوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ثم عقبه بقوله

عظم
في اذ كركم
تعالى بالفكر
في دلائله افضل
انواع الذكركم

(ولد كره الله أكبر) والله أعلم أن ذكر الله تعالى بقاوبكم وهو التفكير في دلائله أكبر من فعل الصلاة وأما هو معونة ولطف في التمسك بهذا الذكر وإدامته * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون) فيه أخبار بأحياء الله تعالى الشهداء بعد موتهم ولا يجوز أن يكون المراد أنهم سيحيون يوم القيامة لانه لو كان هذا مراده لما قال (ولكن لا تشعرون) لان قوله (ولكن لا تشعرون) أخبار يفقد علمنا بحياتهم بعد الموت ولو كان المراد الحياة يوم القيامة لكان المؤمنون قد شعروا به وعرفوه قبل ذلك فثبت أن المراد الحياة الحادثة بعد موتهم قبل يوم القيامة وإذا جاز أن يكون المؤمنون قد أحيوا في قبورهم قبل يوم القيامة وهم ممنعون فيها جاز أن يحيا الكفار في قبورهم فيعذبوا وهذا يبطل قول من ينكر عذاب القبر * فان قيل لما كان المؤمنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين في سبيل الله * قيل له حائز أن يكون اختصاصهم بالذكر تشريفاً لهم على جهة تقديم البشارة بذكر كرامتهم ثم بين بعد ذلك ما يختصون به في آية أخرى وهو قوله تعالى (أحياء عند ربهم يرزقون) * فان قيل كيف يجوز أن يكونوا أحياء ونحن نراهم رميماً في القبور بعد مرور الزمان عليهم قيل له الناس في هذا على قولين * منهم من يجعل الانسان هو الروح وهو جسم لطيف والنعيم والبؤس أنما هم له دون الجنة * ومنهم من يقول ان الانسان هذا الجسم الكثيف المشاهد فهو يقول ان الله تعالى يلطف اجزاء منه بمقدار ما تقوم به البنية الحيوانية ويوصل النعيم اليه وتكون تلك الاجزاء اللطيفة بحيث يشاء الله تعالى أن تكون تعذب أو تنعم على حسب ما يستحقه ثم ينفية الله تعالى كما ينفى سائر الخلق قبل يوم القيامة ثم يحييه يوم القيامة للحشر وقد حدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن يحيى بن أبي الربيع الجرباني قال أخبرنا عبد الزاق قال أخبرنا قاسم عن الزهري عن كعب بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (نسمة المسلم طير تعلق في شجرة الجنة حتى يرجعها الى جسده) (١) قوله تعالى (ولنبلوكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والافس والشرات) بشر الصابرين الذين اذا أصابهم مصيبة قالوا ان الله واناليه راجعون) الى قوله تعالى (وأولئك هم المهتدون) روى عن عطاء والربيع واوس بن مالك ان المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الهجرة * قال أبو بكر جابر والله أعلم أن يكون قدم اليهم ذكر ما علم انه يصيبهم في الله من هذه البلايا والشدائد

مطلب
في الانسان
هو الروح

(١) هذا الحديث شاهد للنبي الاول

المتعين أحدها ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد من الجزع
واسهل عليهم بعد الورود والثاني ما يتعجلون به من ثواب توطين النفس قوله تعالى
(وبشر الصابرين) يعنى والله أعلم على ما قدم ذكره من الشدائد وقوله تعالى (الذين
اذا أصابهم مصيبة قالوا ان الله واولياؤه اجمعون) يعنى اقرارهم في تلك الحال بالمبودية
والملك له وان له ان يتلهم بما يشاء تعرضاً منه لثواب الصبر واستصلاحهم لما هو
اعلم به اذ هو تعالى غير متهم في فعل الخير والصلاح اذ كانت افعاله كلها حكمة في
اقرارهم بالمبودية تفويض الامر اليه ورضى بقضائه فيما يتلهم به اذ لا يقضى الا بالحق
كما قال تعالى (والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشئ) وقال
عبد الله بن مسعود لان آخر من السماء احب الى من أن أقول لشيء قضاء الله تعالى لئنه
لم يكن * وقوله تعالى (ان الله واولياؤه اجمعون) اقرار بالبعث والنشور واعتراف
بان الله تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم فلا يضيع عنده أجر المحسنين *
ثم أخبرهم بما لهم عند الله تعالى عند الصبر على هذه الشدائد في طاعة الله تعالى فقال (اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة) يعنى الثناء الجميل والبركات والرحمة وهي النعمة التي
لا يعلم مقاديرها الا الله تعالى كقوله في آية أخرى (انما يوفى الصابرون أجرهم بغير
حساب) ومن المصائب والشدائد المذكورة في الآية ما هو من فعل المشركين بهم
ومنها ما هو من فعل الله تعالى فاما ما كان من فعل المشركين فهو أن العرب كلها كانت
قد اجتمعت على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم غير ما كان بالمدينة من المهاجرين
والانصار وكان خوفهم من قبل هؤلاء قلة المسلمين وكثرتهم * واما الجوع فقلقة
ذات اليد والفقر الذي نالهم * وجائز أن يكون الفقر راقعاً من الله تعالى بان يفقرهم بتلغ
أموالهم * وجائز أن يكون من قبل العدو بان يغلبوا عليه فيتلغ وتقص من الاموال
والاقتس والشرات يحتمل الوجهين جميعاً لان نقص من الاموال جائز أن يكون
سببه العدو * وكذلك الشرات لشغلهم ايام بقتالهم عن حمارة أراضيتهم وجائز أن
يكون من فعل الله تعالى بالجوائم التي تصيب الاموال والثمار * وتقص الانفس جائز
ان يكون المراد به من يقتل منهم في الحرب وان يرده من عية الله منهم من غير قتل *
فاما الصبر على ما كان من فعل الله فهو التسليم والرضا بما فعله والعلم بانه لا يفعل
الا صلاح والحسن وما هو خير لهم وانه ما منعهم الا ليعطيهم وان منعه ايام اعطاء
منه لهم * واما ما كان من فعل العدو فان المراد به الصبر على جهادهم وعلى الثبات على
دين الله تعالى ولا ينكولون عن الحرب ولا يزلون عن طاعة الله بما يصيبهم من ذلك

ولا يجوز أن ير يد بالابتلاء ما كان مهم من فعل المشركين لأن الله تعالى لا يبتلي أحداً بالظلم والكفر ولا ير يدهو لا يوجب الرضا به ولو كان الله تعالى يبتلي بالظلم والكفر لوجب الرضا به كراضيه بزعمهم حين فعله والله تعالى عن ذلك * وقد تضمنت الآية مدح الصابرين على شدائد الدنيا وعلى مصائبها على الوجوه التي ذكر والوعود بالثواب والثناء الجميل والنفعة العظيم لهم في الدنيا والدين فاما في الدنيا فيا يحصل له من الثناء الجميل والمحل الجليل في قهوس المؤمنين لا تثاره لامر الله تعالى ولان في التفكير في ذلك تسلية عن الهم وفي الجزع الذي ربما أدى الى ضرر في النفس والى اتلافها في حال ما يعقبه ذلك في الدنيا من محمود العاقبة واما في الآخرة فهو الثواب الجزيل الذي لا يعلم مقداره الا الله قال ابو بكر وقد اشتملت هذه الآية على حكيم فرض وقيل فاما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضا بقضاء الله والصبر على اداء فرائضه لا يثنيه عنها مصائب الدنيا ولا شدائدها واما النقل فظاهر القول بان الله وانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها فعل ما ندب الله اليه ووعده بالثواب عليه ومنها ان غيره يقتدى به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بمجده واجتهاده في دين الله تعالى والنيات على طاعته ومجاهدة أعدائه ويحكي عن داوود الطائي قال از احد في الدنيا لا يحب البقاء فيها وأفضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينفى للمسلم ان يحزن للمصيبة لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا والله تعالى أعلم بالصواب

(باب السى بين الصفا والمروة)

قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) روى عن ابن عيينة عن الزهري عن عروة قال قرأت عندنا لثقة رضى الله تعالى عنها (ان الصفا والمروة من شعائر الله) فقلت لا ابالي أن لا أقبل قالت بشما قلت يا ابن أخي قد طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاف المسلمون فكافت سنة أنما كان من أهل لمناة الطاغية لا يطوف بهما فلما جاء الاسلام كرهوا أن يطوفوا بهما حتى نزلت هذه الآية فطاف رسول الله صلى الله عليه وسلم فكافت سنة قال فذكرت ذلك لابن بكر بن عبد الرحمن فقال ان هذا العلم ولقد كان رجال من أهل العلم يقولون انما سال عن هذا الرجال الذين كانوا يطوفون بين الصفا والمروة فاحسبها نزلت في الفريقين و روى عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) قال كان على الصفا تماثيل وأصنام وكان المسلمون لا يطوفون عليها لاجل الاصنام

والتائبين فأنزل الله تعالى (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) * قال أبو بكر كان السبب في نزول هذه الآية عند عائشة سؤال من كان لا يطوف بهما في الجاهلية لاجل إهلاله لمناة وعلى ما ذكر ابن عباس وأبو بكر بن عبد الرحمن أن ذلك كان لسؤال من كان يطوف بين الصفا والمروة وقد كان عليهما الأصنام فتجنب الناس الطواف بهما بعد الإسلام وجائز أن يكون سبب نزول هذه الآية سؤال القرينين وقد اختلف في السعي بينهما فروى هشام بن عروة عن أبيه وأيوب عن ابن أبي مليكة جميعاً عن عائشة قالت ما أتم رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمري حجاً ولا عمرة ما لم يطف بين الصفا والمروة وذكر أبو الطفيل عن ابن عباس أن السعي بينهما سنة وإن النبي عليه السلام فعله وروى عاصم الأحول عن أنس قال كنا فكره الطواف بين الصفا والمروة حتى نزلت هذه الآية والطواف بينهما تطوع وروى عن عطاء عن ابن أبي ربيعة قال من شاء لم يطف بين الصفا والمروة وروى عن عطاء ومجاهد أن من تركه فلا شيء عليه وقد اختلف فقهاء الأمصار في ذلك فقال أصحابنا والنوري ومالك أنه واجب في الحج والعمرة وتركه يمحى عنه الدم وقال الشافعي لا يمحى عنه الدم إذا تركه وعليه أن يرجع فيطوف قال أبو بكر هو عند أصحابنا من توابع الحج يمحى عنه الدم لمن رجع إلى أهله مثل الوقوف بالزدلفة وروى الجار وطواف الصدر والدليل على أنه ليس من فروضه قوله عليه السلام في حديث الشمسي عن عروة بن مضر السطائي قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزدلفة فقلت يا رسول الله جئت من جبل على ما تركت جبلاً إلا وقعت عليه فهل لي من حج فقال عليه السلام من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف وقد أدرك عرفة قبل ليلاً ونهاراً فقد تم حجه وقضى تقضه فهذا القول منه عليه السلام ينفي كونه السعي بين الصفا والمروة فرضاً في الحج من وجبت أحدهما أخبره بهما حجته وليس فيه السعي بينهما والثاني أن ذلك لو كان من فروضه لبيته للسائل لعله يحمله بالحكم * فإن قيل لم يذكر طواف الزيارة مع كونه من فروضه * قيل له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك وإنما اثبتناه فرضاً بدلالة * فإن قيل فهذا لا يجب أن لا يكون مسنوناً ويكون قطعاً كما روى عن أنس وابن أبي ربيعة له كذلك يقتضي ظاهر اللفظ وإنما اثبتناه مسنوناً في توابع الحج بدلالة * وما يحتاج به لوجوبه إن فرض الحج مجمل في كتاب الله لأن الحج في اللغة التقيد قال الشاعر يحج مامومة في قمرها لجف يعني أنه يقصد ثم قل في الشرع إلى معان أخر لم يكن أمام موضوعها في اللغة وهو مجمل مفتقر إلى البيان فهما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فهو بيان للمراد بالجملة وفعل

الذي صلى الله عليه وسلم إذا ورد مورديا كان فهو على الوجوب فلما سعى بينهما النبي عليه السلام كان ذلك دالة الوجوب حتى تقوم دالة الندب ومن جهة أخرى أذن النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني مناسككم وذلك أمر يقتضي الإيجاب الاقتداء به في سائر أفعال المناسك فوجب الاقتداء به في السعي بينهما وقدروى طارق بن شهاب عن أبي موسى قال قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالبطحاء فقال بهم أهملت فقلت أهملت بأهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال أحسنت طف بالبيت والصفا والمروة ثم أحل قامة بالسعي بينهما وهذا أمر يقتضي الإيجاب. وقدروى فيه حديث مضطرب السند والمتن جميعا مجهول الراوى وهو مارواه معمر بن واصل مولى أبي عيينة عن موسى بن أبي عبيد عن صفية بنت شيبة عن امرأة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة يقول كتب عليكم السعي فاسعوا فذكرت في هذا الحديث أنها سمعته يقول ذلك بين الصفا والمروة ولم تذكر اسم الراوية وقدروى محمد بن عبد الرحمن بن يحيى عن عطاء بن أبي رباح قال حدثتني صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبيبة بنت أبي حمزة قالت دخلت دار أبي حسين ومعى نسوة من قریش والنبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت حتى أن ثوبه ليدور به وهو يقول لأصحابه اسعوا فإن الله تعالى قد كتب عليكم السعي فذكر في هذا الحديث أن النبي عليه السلام قال ذلك وهو في الطواف فظاهر ذلك يقتضى أن يكون مراده السعي في الطواف وهو الرمل والطواف نفسه لأن المشى يسمى سعيًا قال الله تعالى (فاعبوا إلى ذكر الله) وليس المراد إصراع المشى وإنما هو المصير إليه والخبر الأول الذى ذكر فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وهو يسعى بين الصفا والمروة لا دالة فيه على أنه أراد السعي بينهما إذ جائز أن يكون مراده الطواف بالبيت والرمل فيه وهو سعى لأنه إصراع المشى وأيضا فإن ظاهره يقتضى جواز أى سعى كان وهو إذا رمل ففقد سعى ووجوب التكرار لا دالة عليه فلاخبار الأول التى ذكرناها دالة على وجوب السعى لأنه سنة لا يبنى تركها ولا دالة فيها على أن من تركها لا ينوب عنه دم والدليل على أن الدم ينوب عنه لمن تركه حتى يرجع إلى أهله اتفاق السلف على جواز السعى بعد الإحلال من جميع الأحرار كما يصح الرمي وطواف الصدر فوجب أن ينوب عنه الدم كما ناب عن الرمي وطواف الصدر فإن قيل طواف الزيارة يفعل بعد الإحلال ولا ينوب عنه الدم قيل له ليس كذلك لأن بقاء طواف الزيارة يوجب كونه محرما عن النساء وإذا طاف فقد سحل له كل شئ بخلاف بين الفقهاء وليس لبقاء السعى تأثير في بقاء شئ من الأحرار

كالرحى وطواف الصدر فان قال قائل فان الشافعي يقول اذا طاف بالزيارة لم يحل من النساء وكان حراما حتى يسمى بالصفاء والمروءة قيل له قد اتفق الصدر الاول من التاميين والسلف بعدم انه يحل بالطواف بالبيت لانهم على ثلاثة أقاويل بعد الحلق فقال قائلون هو محرر من اللباس والصيد والطيب حتى يطوف بالبيت وقال عمر بن الخطاب هو محرر من النساء والطيب وقال ابن عمر وغيره هو محرر من النساء حتى يطوف فقد اتفق السلف على انه يحل من النساء بالطواف بالبيت دون السعي بين الصفا والمروءة وايضا فان السعي بينهما لا يفعل الا تبعا للطواف الا ترى ان من لا طواف عليه لا سعي عليه وانه لا يتطوع بالسعي بينهما كالا يتطوع بالرحى فدل على انه من توابع الحج والعمرة فان قيل الوقوف بعرفة لا يفعل الا بعد الاحرام وطواف الزيارة لا يفعل الا بعد الوقوف وهما من فروض الحج * قيل له لم يقل ان من لا يفعل الا بعد غيره فهو تابع فيلزمنا ما ذكرنا وانما قلنا ما لا يفعل الا على وجه التبع لافعال الحج والعمرة فهو تابع ليس بفرض فاما الوقوف بعرفة فغير مفعول على وجه التبع لغيره بل يفعل منفردا بنفسه ولكن من شرطه شيان الاحرام والوقت وما كان شرطه الاحرام والوقت فلا دلالة على انه مفعول على وجه التبع وكذلك ما تعلق جوازه بوقت دون غيره فلا دلالة فيه على انه تابع فرض غيره وطواف الزيارة انما تعلق جوازه بالوقت والوقوف بعرفة انما تعلق جوازه بالاحرام والوقت وليس بمحتمة موقوفة على وقوع فعل آخر غير الاحرام فليكن هو اذا تبعا لغيره واما السعي بين الصفا والمروءة فانه مع حضور وقته هو موقوف على فعل آخر غير هو هو الطواف فدل على انه من توابع الحج والعمرة وانه ليس بفرض فاشبه طواف الصدر لما كانت صحنته موقوفة على طواف الزيارة كان تبعا في الحج ينوب عن تركه دم * وقوله تعالى (ان الصفا والمروءة من شعائركم) قد دل على انه قرينة لان الشعائر هي معالم للطاعات والقرب وهو ما خوذ من الاشعار التي هو الاعلام ومن ذلك قوله شعرت بكذا وكذا أي علمته ومنه اشعار البداية أي اعلامها للقرينة وشعار الحرب علاماتها التي يتعارفون بها فالشعائر هي المعالم للقرب قال الله تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب) وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام فقد دلت الآية بفحواها على ان السعي بينهما قرينة الى الله تعالى في قوله (من شعائر الله) ثم قوله (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) فقد أخبرت عائشة وغيرها انه خرج مخرج الجواب لمن سال عنهما وان ظاهر هذا اللفظ لم ينف ارادة الوجوب وان لم يدل عليه وقد قامت الدلالة من غير الآية على وجوبه وهو ما قدمنا ذكره وقد

اختلف اهل العلم في السعي في بطن الوادي وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه اخبار مختلفة ومذهب اصحابنا ان السعي فيه مسنون لا ينبغي تركه كالرمل في الطواف وروى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبي عليه السلام لما نصبت قدماه في الوادي سعى حتى خرج منه وروى سفيان بن عيينة عن صدقة قال سئل ابن عمر رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يرمل بين الصفا والمروة قال كان في الناس فرماؤا ولا اراهم فعلوا الا يرملوه وقال فافزع كان ابن عمر يسعى في بطن الوادي وروى مسروق ان عبد الله بن مسعود سعى في بطن الوادي وروى عطاء عن ابن عباس قال من شاء يسعي بمسجل مكة ومن شاء لم يسع وانما يعني الرمل في بطن الوادي وروى سعيد بن جبير قال رأيت ابن عمر يمسي بين الصفا والمروة وقال ان مشيت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسي وان سميت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعي وروى عمرو عن عطاء عن ابن عباس قال انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة ليرى المشركين قوته فانبت ابن عباس فقال سعى النبي صلى الله عليه وسلم في بطن الوادي وذكر السبب الذي من أجله فعل ذلك وهو اظهار الجلود والقوة للمشركين وتعلق فعل بهذا السبب لا يمنع كونه سنة مع زواله على نحو ما ذكرنا في الرمل في الطواف فماتقدم وقد ذكرنا ان السبب في رمي الجمار كان رمي ابراهيم عليه السلام باليس لمعرض له بمضى وصار سنة بعد ذلك وكذلك كان سبب الرمل في الوادي ان هاجر لما طلبت الماء لابنها اسماعيل وجعلت تردد بين الصفا والمروة فكانت اذا نزلت الوادي غاب الصبي عن عينها فأسرعت المشي وروى ابو الطيفيل عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام لما علم المناسك عرض له الشيطان عند المسمى فسبقه ابراهيم فكان ذلك سبب سرعة المشي هناك وهوسنة كنفائهم مما وصفنا والرمل في بطن الوادي في الطواف بين الصفا والمروة مما قد قلناه الامه قولا وفعلا ولم يختلف في ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله وانما اختلف في كونه مسنونا بعده وظهور قلعه فعلا الى هذه الغاية دلالة على بقاء حكمه على ما قدمنا من الدلالة والله تعالى اعلم

باب طواف الراكب

قال ابو بكر قد اختلف في طواف الراكب بينهما فكره اصحابنا ذلك الا من عذر وذكروا ابو الطيفيل انه قال لا ين عباس ان قومك يزعمون ان الطواف بين الصفا والمروة على الالة سنة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فقال صدقوا وكذبوا انما فعل ذلك

رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان لا يدفع عنه احد ولو است بسنة وروى عروة بن الزبير عن زينب بنت ابى سلمة عن أم سلمة انها شكت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انى اشتكى فقال طوفى من وراء الناس وانت راكبة وكان عروة اذا رآهم يطوفون على الدواب نهاهم فيتمعلون بالمرض فيقول خاب هؤلاء وخسر وروى ابن ابى مليكة عن عائشة قالت ما منعتنى من الحج والعمرة الا السعى بين الصفا والمروة وانى لا كره الركوب وروى عن يزيد بن ابى زياد عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء وقد اشتكى فطاف على بعير ومعه محجن كلبا مر على الحجر استلمه فلما فرغ من طوافه افاخ فصلى ركعتين ولما ثبت من سنة الطواف بهما السعى فى بطن الوادى على ما وصفنا وكان الراكب تاركا للسعى كان فعله خلاف السنة الا ان يكون معذورا على نحو ما روى

عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة فيجوز

(فصل) روى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وذ كر حج النبي صلى الله عليه وسلم وطوافه بالبيت الى قوله فاستلم الحجر بعد الركعتين ثم خرج الى الصفا حتى بداه البيت فقال تبدأ بما بدأ الله به يدل على ان لفظ الآية لا يقتضى الترتيب اذ لو كان ذلك معقولا من الآية لم يحتج ان يقول تبدأ بما بدأ الله به فانما بدئى بالصفا قبل المروة لقوله عليه السلام تبدأ بما بدأ الله به وقوله كذلك مع قوله (خذوا عني مناسككم) ولا خلاف بين أهل العلم ان المسنون على الترتيب ان يبدأ بالصفا قبل المروة فان بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك في الرواية المشهورة عن أصحابنا وروى عن ابى حنيفة انه ينبغي له ان يعيد ذلك الشوط فان لم يفعل فلا شئ عليه وجعله بمنزلة ترك الترتيب في اعضاء الطهارة * قوله تعالى (ومن تطوع خيرا) عقيب ذكر الطواف بهما محتج به من يراه تطوعا وذلك لانه معلوم رجوع الكلام الى ما تقدم ذكره من الطواف بهما ومعلوم مع ذلك ان الطواف لا يتطوع به عند من يراه واجبا في الحج والعمرة وعند من لا يراه في غيرهما فوجب ان يكون قوله (ومن تطوع خيرا) اخبارا بان من فعله في الحج والعمرة فانما يقبله تطوعا اذ لم يبق موضع لفعله في غيرهما لا تطوعا ولا غيره وهذا الادلال فيه على ما ذكرناه لانه جائز ان يكون المراد من تطوع بالحج والعمرة لتقدم ذكرهما في الخطاب في قوله تعالى (فمن حج البيت او اعتمر)

(باب في النهى عن كتمان العلم)

قال الله تعالى (ان الذين يكتمون ما اتوا من البينات والهدى) الآية وقال في موضع

آخر) ان الذين يكتمون ما ازل الله من الكتاب ويشترون به ثمنًا قليلا (الآية وقال (واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) هذه الآية كلها موجبة لظاهر علوم الدين وتبينه للناس زاجرة عن كتمانها ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهي موجبة ايضا لبيان المدلول عليه منه وترك كتمانها لقوله تعالى (يكتمون ما ازلنا من البينات والهدى) وذلك يشتمل على سائر احكام الله في المنصوص عليه والمستتبط لشمول اسم الهدى للجميع وقوله تعالى (يكتمون ما ازل الله من الكتاب) يدل على انه لا فرق في ذلك بين ما علم من جهة النص او الدليل لان في الكتاب الدلالة على احكام الله تعالى كافيته النص عليها وكذلك قوله تعالى (لتبيننه للناس ولا تكتمونه) عام في الجميع وكذلك ما علم من طرق اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم قد انطوت تحت الآية لان في الكتاب الدلالة على قبول اخبار الاحاد عنه عليه السلام فكل ما اقتضى الكتاب ايجاب حكمة من جهة النص او الدلالة فقد تناوله الآية ولذلك قال ابو هريرة قولا آية في كتاب الله عز وجل ما حدثتكم ثم تلا (ان الذين يكتمون ما ازلنا من البينات والهدى) فاخبر ان الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من البينات والهدى الذي ازل الله تعالى وقال شعبة عن قتادة في قوله تعالى (واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) الآية فهذا ميثاق اخذ الله على اهل العلم فن علم علما فليعلمه واياكم وكتمان العلم فان كتمانها هلكة وظلمة في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكتمه قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وقد روى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار * فان قيل روى عن ابن عباس ان الآية نزلت في شأن اليهود حين كتموا ما في كتبهم من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم * قيل له نزول الآية على سبب غير مانع من اعتبار عمومها في سائر ما اقتضته لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب الا ان تقوم الدلالة عندنا على وجوب الاختصار به على سببه ويخرج بهذه الآيات في قبول الاخبار المقصرة عن مرتبة ايجاب العلم لمخبرها في امور الدين وذلك لان قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما ازل الله من الكتاب) وقوله تعالى (واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) قد اقتضى النهي عن الكتمان ووقوع البيان بالاطهار فلو لم يلزم السامعين قبوله لما كان المخبر عنه ميثاق الحكم تعالى اذ ما لا يوجب حكما غير محكوم له بالبيان فثبت بذلك ان المنهين عن الكتمان متى

اظهروا ما كتموا واخبروا به لزم العمل بمقتضى خبرهم وموجهه ويدل عليه قوله في سياق الخطاب (إلا الذين تابوا واصلحوا وابتدوا) فحكم بوقوع العلم بخبرهم * فان قال قائل لدلالة فيه على لزوم العمل به وجائز أن يكون كل واحد منهم كان منهيًا عن الكتان ومأمورًا بالبيان ليكثر المخبرون ويتواتر الخبر قليل له هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتان الا وهم ممن يجوز عليهم التواطؤ عليه ومن جاز منهم التواطؤ على الكتان جاز منهم التواطؤ على التقول فلا يكون خبرهم موجبًا للعلم فقد دلت الاستحسان على قبول الخبر المقتصر عن المترلة الموجبة للعلم بمخبره وعلى ان ما ادعيت لا يبرهان عليه فظواهر الآي مقتضية لقبول ما امروا به لوقوع بيان حكم الله تعالى به وفي الآية حكم آخر وهو انهم من حيث دلت على لزوم اظهار العلم وترك كتمانهم فهي دالة على امتناع جواز أخذ الاجرة عليه اذ غير جائز استحقاق الاجر على ما عليه فعله الا ترى انه لا يصح استحقاق الاجر على الاسلام وقد روى أن رجلا قال للنبي عليه السلام اني أعطيت قومي مائة شاة على أن يسلموا فقال صلى الله عليه وسلم المائة شاة رد عليك وان تركوا الاسلام قاتلتناهم ويدل على ذلك من جهة أخرى قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما نزل الله من الكتاب ويشترون به غمنا قليلا) وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجر على الاظهار والكتان جميعا لان قوله تعالى (ويشترون به غمنا قليلا) مانع اخذ البديل عليه من سائر الوجوه اذ كان الثمن في اللغة هو البديل قال عمر بن أبي ربيعة

ان كنت حاولت دفيا أو رضيت بها فإصب بترك الحج من ثمن
فثبت بذلك بطلان الاجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين * قوله تعالى (ولا
الذين تابوا واصلحوا وابتدوا) يدل على ان التوبة من الكتان انما يكون باظهار
البيان وان لا يكتفى في محبة التوبة بالندم على الكتان فيما سلف دون البيان فيما استقبل

(باب لعن الكفار)

قال الله تعالى (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس
اجميين) فيه دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت
لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه لان قوله (والناس اجميين) قد اقتضى امرنا بلعنه بعد
موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه

(١) قوله (الذين كفروا) مراد المصنف ان من تحقق موته كافر يستحق اللعن من المسلمين وليس مراده
ان يجب عليهم لعنه كما هو محتمل من ادليل آخر كلامه «المصنف»

والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والمواظبة من الايمان والصالح ان موت
من كان كذلك وجنوه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة * فان
قيل روى عن أبي العالبة أن مراد الآية أن الناس يلعنونه يوم القيامة بقوله تعالى (ثم
يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) قيل له هذا تخصيص بلا دلالة
ولا خلاف انه يستحق اللعن من الله تعالى والملائكة في الدنيا بالآية فكذلك من
الناس وانما يشقبه ذلك على من يظن ان ذلك أخبار من الله تعالى ان الناس يلعنونه
وليس كذلك بل هو أخبار باستحقاقه اللعن من الناس لعنوه او لم يلعنوه * قوله
تعالى (والهكم الواحد) وصفه تعالى لنفسه بانه واحد اقظم معاني كلها مرادة
بهذا اللفظ منها انه واحد لا نظير له ولا شبهه ولا مثل ولا مساوى فى شئ من الاشياء
فاستحق من أجل ذلك ان يوصف بانه واحد دون غيره ومنها انه واحد فى استحقاق
العبادة والوصف له بالالهية لا يشاركه فيها سواه ومنها انه واحد ليس بذى افعال
ولا يجوز عليه التجزى والتقسيم لان من كان ذا افعال وجاز عليه التجزى والتقسيم
فليس بواحد على الحقيقة ومنها انه واحد فى الوجود قد علم بزل مفردا بالقدم
لم يكن معه وجود سواه فاقظم وصفه لنفسه بانه واحد هذه المعاني كلها قوله تعالى
(ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار) * الآية قد انظمت هذه
الآية ضروبا من الدلالات على توحيد الله تعالى وانه لا شبهه له ولا نظير وفيها أمر
لنا بالاستدلال بها وهو قوله (لا يأت لقوم يسفنون) يمتنى والله تعالى أعلم انه
نفسها ليستدل بها ويتوصل بها الى معرفة الله تعالى وتوحيده وتفى الاشياء عنه
والامثال وفيه ابطال لقول من زعم انه انما يعرف الله تعالى بالخبر وانه لاحظ للعقول
فى الوصول الى معرفة الله تعالى * فاما دلالة السموات والارض على الله فهو قيام
السماء فوقنا على غير عمد مع عظمها سكونا غير زائل وكذلك الارض تحتنا مع عظمها
فقد علمنا أن لكل واحد منهما منتهى من حيث كان موجودا فى وقت واحد محتلا
لزيادة والنقصان وعلمنا انه لو اجتمع الخلق على إقامة حجر فى الهواء من غير علاقة
ولا عمد لما قدروا عليه فعلمنا أن مقيا أقام السماء على غير عمد والارض على غير قرار
فدل ذلك على وجود البارئ تعالى الخالق لها ودل أيضا على انه لا يشبه الاجسام وانه
قادر لا يميزه شئ اذ كانت الاجسام لا تقدر على مثل ذلك واذا صحت ذلك ثبت انه قادر
على اختراع الاجسام اذ ليس اختراع الاجسام واختراع الاجرام بالمدنى العقول
والاوهام من اقامتها مع عظمها وكثافتها على غير قرار وعمد ومن جهة أخرى تدل على

حدوث هذه الاجسام وهي امتناع جواز تعريضها من الاعراض المتضادة ومعلوم ان هذه الاعراض محدثة لوجود كل واحد منها بعد ان لم يكن ومالم يوجد قبل الحدث فهو محدث فصح بذلك حدوث هذه الاجسام والحدث يقتضى محدثا كاقضاء البناء للباني والكتابة للكتاب والتأثير للمؤثر فثبت بذلك ان السموات والارض وما بينهما من آيات الله عليه * واما دلالة اختلاف الليل والنهار على الله تعالى فن جهة ان كل واحد منهما حادث بعد الآخر والحدث يقتضى محدثا فدل ذلك على محدثهما وانه لا يشبههما اذ كل فاعل غير مشبه لمفعله الا ترى ان الباني لا يشبه بناءه والكتاب لا يشبه كتابته ومن جهة أخرى انه لو أشبهه لجرى عليه ما يجري عليه من دلالة الحدث فكان لا يكون هو اولى بالحدث من محدثه ولما صح ان محدث الاجسام والليل والنهار قد ميم صح انه لا يشبهها وهي تدل على ان محدثها قادر لاستحالة وجود الفعل الامن القادر وبدل ان محدثها حتى لاستحالة وجود الفعل الامن قادر حتى وبدل أيضا على انه عالم لاستحالة الفعل المحكم المتنق المتنق الامن عالم به قبل احداثه ولما كان اختلاف الليل والنهار جارا على مناج واحد لا يختلف في كل موقع في الطول والقصر اذ ما ان السنة على المقدار الذي عرف منهما الزيادة والنقصان دل على ان مخترا عما قادر على ذلك عالم اذ لو لم يكن قادرا لم يوجد منه الفعل ولو لم يكن عالم لم يكن فعله متقنا منتظما * واما دلالة الفلك التي تجري في البحر على توحيد الله فن جهة انه معلوم ان الاجسام لو اجتمعت على ان تحدث مثل هذا الجسم الرقيق السيل الحامل للفلك وعلى ان تجري الرياح المجرية للفلك لما قدرت على ذلك ولو سكنت الرياح بقيت راكدة على ظهر الماء لا سبيل لاجد من المخالفين الى اجرائها وازالتها كما قال تعالى في موضع آخر (ان يشاء يسكن الريح فيظلمن رواكد على ظهره) ففي تسخير الله تعالى الماء لحل السفن وتسخيره الرياح لاجرائها اعظم الدلائل على اثبات توحيد الله تعالى القديم القادر العالم الخي الذي لا شبه له ولا نظير اذ كانت الاجسام لا تقدر عليه ففسخر الله الماء لحل السفن على ظهره وسخر الرياح لاجرائها وقبيل المنافع خلقه وفهم على توحيدته وعظم نعمته واستدعى منهم النظر فيها ليعلموا ان خالقهم قد انعم بها فيشكروه على نعمه ويستحقوا به الثواب الدائم في دار السلام * قال أبو بكر واما دلالة انزال الله الماء على توحيدته فن قبل انه قد علم كل قائل ان من شان الماء التزول والسيلان وانه غير جائرز ارتفاع الماء من سفلى الى علو الاجماع ليجعله كذلك فلا يتحول الماء الموجود في السحاب من أحد معين اما ان يكون محدثا حدثه هناك في السحاب او رفعه من معادته من

الارض والبحار الى هناك وايهما كان فدل ذلك على اثبات انوا احدا القديم الذي لا يعجز شيء ثم امساكه في السحاب غير سائل منه حتى ينقله الى المواضع التي يريد بها بالرياح المسخرة لنقله فيه ادل دليل على توحيد وقدرته فجعل السحاب مركبا للماء والرياح مركبا للسحاب حتى تسوقه من موضع الى موضع ليعم قعره لسائر خلقه كما قال تعالى (اولم يروا انا نفوس الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعاً ناكل منه انعامهم واقسمهم) ثم اتزل ذلك الماء قطرة قطرة لا تلتقي واحدة مع صاحبها في الجو مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كل قطرة على حيالها الى موضعها من الارض ولولا ان مدبراً حكيماً لما قادراً دبره على هذا النحو وقدره بهذا الضرب من التقدير كيف كان يجوز أن يوجد نزول الماء في السحاب مع كثرة وهو الذي تسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب ولو اجتمع القطر في الجو وأتلف لقد كان يكون نزولها مثل السيول المجتمعة منها بعد نزولها الى الارض فيؤدي الى هلاك الحرث والنسل وابادة جميع ما على الارض من شجر وحيوان ونبات وكان يكون كما وصف الله تعالى من حال الطوفان في نزول الماء من السماء في قوله تعالى (ففتحنآ أبواب السماء بغما منهم) فيقال انه كان صبا كنح السيول الجارية في الارض ففي انشاء الله تعالى السحاب في الجو وخلق الماء فيه وتصريفه من موضع الى موضع ادل دليل على توحيد وقدرته وانه ليس بحمم ولا مشبه الاجسام اذا الاجسام لا يمكنها فعل ذلك ولا ترومه ولا تطمع فيه * واما دلالة احياء الله الارض بعد موتها على توحيد فهي من جهة ان الخلق كلهم لو اجتمعوا على احياء شيء منها لما قدروا عليه ولما امكنهم اقباط شيء من النبات فيها فاحياء الله تعالى الارض بالماء وانبثاته انواع النبات فيها التي قد علمنا يقينا ومشاهدة انه لم يكن فيها شيء منه ثم كل شيء من النبات لو افكرت فيه على حياله لو جده دالا على انه من صنع صانع حكيم قادر عالم بما قدره عليه من ترتيب اجزائه ونظمها على غاية الاحكام من ادل الدليل على ان خالق الجميع واحد وانه قادر عالم وانه ليس من فعل الطبيعة على ما يدعيه الملحدون في آيات الله تعالى اذا الماء النازل من السماء على طبيعة واحدة وكذلك اجزاء الارض والهواء ويخرج منه انواع النبات والازهار والاشجار المثمرة والثفوا كه المختلفة الطعوم والالوان والاشكال فلو كان ذلك من فعل الطبيعة لوجب أن يتفق موجبها اذ المتفق لا يوجب المختلف فدل ذلك على انه من صنع صانع حكيم قد خلقه وقدره على اختلاف انواعه وطعومه والوانه وزخا للعباد ودلالة لهم على صنعه ونعمه * واما دلالة ما ثبت فيها من دابة على توحيد فهي كذلك في الدلالة ايضا في

اختلاف أنواعه اذ غير جائز ان تكون الحيوانات هي المحدثه لانفسها لانها لا تخلق
من ان تكون احدها وهي موجودة أو معدومة فان كانت موجودة فوجودها قد اغنى عن
احداثها وان كانت معدومة فانه يستحيل ايجاد الفعل من المعدوم ومع ذلك فقد علمنا انها بعد
وجودها غير قادرة على اختراع الاجسام وانشاء الاجرام فهي في حال عدمها اخرى ان لا تكون قادرة عليها وايضا فانه لا يقدر أحد من الحيوان على
الزيادة في اجزائه فهو بنفى القدرة على احداث جميعه أو لى ثبت ان المحدث لها هو
القادر الحكيم الذى لا يشبه شئ ولو كان يحدث هذه الحيوانات مشبها لها من وجه
لكان حكمه حكمها في امتناع جواز وقوع احداث الاجسام واماد لا تصرف الرياح
على توحيدها فهي ان الخلق لو اجتمعوا على تصرفها لما قدروا عليه ومعلوم ان تصرفها
تارة جنوبا وتارة شمالا وتارة صبا وتارة دبرا أحدثت فعلها ان المحدث لتصرفها هو
القادر الذى لا شبه له اذ كان معلوما استحالة احداث ذلك من المخلوقين فهذه دلائل
قد نبه الله تعالى العقلاء عليها وأمرهم بالاستدلال بها وقد كان الله تعالى قادرا على احداث
النبات من غير ماء ولا زراعة واحداث الحيوانات بلا قناب ولا زواج ولكنه تعالى
اجرى مادته في انشاء خلقه على هذا تنبيهها لهم عند كل حادث من ذلك على قدرته والتفكر
في عظمته وليشعرهم في كل وقت ما اغفلوه وزعج خاطرهم لفقركم فيما هم اوله فخلق
تعالى الارض والسماء ثابتين دائمتين لا تزولا ولا تتغيران عن الحال التي جعلها
وخلقها عليها ابدى الى وقت فنأتم ما ثم انشا الحيوان من الناس وغيرهم من الارض ثم انشا
للجميع رزقها وأقواتها تاتى بها تبق حياتهم ولم يعطهم ذلك الرزق جملة فيظنون انهم
مستغنون بما اعطوا بل جعل لهم قوتا معلوما في كل سنة بمقدار الكفاية لئلا يظنوا
ويصكوتوا مستشعرين للافتقار اليه في كل حال وكل اليهم في بعض الاسباب التي
يتوصلون بها الى ذلك من الحرث والزراعة ليشعرهم ان اللامبالاة من ثمرات من الخير والشر
فيكون ذلك داعيا لهم الى فعل الخير فيجتنون ثمرته واجتناب الشر ليسلموا من شره
مقبته ثم تولى هو لهم من ازال الماء من السماء ما لم يكن في وسعهم وملاقتهم ان يتزولوا
لا قسمهم فانشا سحبها في الجو وخلق فيه ماء ثم انزله على الارض بمقدار الحاجة ثم اهدت
لهم به سائر اقواتهم وما يحتاجون اليه للملايمهم ثم لم يقتصر فيما انزله من السماء على
منافعه في وقت منافعه حتى جعل لذلك الماء مخازن وينابيع في الارض يجتمع فيه ذلك
الماء فيجري اولاه ولا على مقدار الحاجة كما قال تعالى (ألم تر ان الله انزل من السماء
ماء فسلكه نيايح في الارض) ولو كان على ما تزل من السماء من غير حبس له في الارض

لوقت الحاجة لسال كله وكان في ذلك تلف سائر الحيوان الذي على ظهرها لعدم الماء
فتبارك الله رب العالمين الذي جعل الارض بمنزلة البيت الذي يأوى اليه الانسان وجعل
السماء بمنزلة السقف وجعل سائر ما يحد منه من المطر والنبات والحيوان بمنزلة ما ينقله
الانسان الى بيته لمصلحته ثم سخر هذه الارض لنا وذلها المعنى عليها وسواك طرقها
ويمكننا من الانتفاع بها في بناء البيوت والدور ليسكن من المطر والحر والبرد ونحصدنا
من الاعداء لم تخرجنا الى غيرها فأي موضع منها اردنا الانتفاع به في انشاء الابنية
بما هو موجود فيها من الحجارة والجص والطين ومما يخرج منها من الخشب والحطب
امكننا ذلك وسهل علينا سوى ما اودعها من الجواهر التي عقد بها منا فعمنا من الذهب
والفضة والحديد والرصاص والنحاس وغير ذلك كما قال تعالى (وقدر فيها اقواتها)
فهذه كلها وما يكثر تمداده ولا يحيط علمنا به من ركات الارض ومنافعها ثم لما كانت
مدة اعمارنا وسائر الحيوان لا بد من ان تكون متناهية جعلها كفاتا لنا بعد الموت كما
جعلها في الحياة فقال تعالى (ألم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا) وقال تعالى (انا
جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا وانا لجاعلون ما عليها صعيدا
جرزا) ثم يقتصر فيما خلق من النبات والحيوان على الملة دون المثل ولا على الغذاء
دون السم ولا على الحلو دون المر بل مزج ذلك كله ليشعرنا انه غير مريد منا الركون
الى هذه اللذات ولئلا تطمئن قلوبنا اليها فنشتغل بها عن دار الآخرة التي خلقنا لها
فكان النفع والصلاح في الدين في الدورات المؤلمة المؤذنة كهُوَ في الملة السارة
وليشعرنا في هذه الدنيا كيفية الآلام ليصح الوعيد بالآخرة ولتزجر عن
القبائح ففستحق النعم الذي لا يشويه كدر ولا تنغيص فلو اقتصر العاقل من دلائل
التوحيد على ما ذكره الله تعالى في هذه الآية الواحدة لكان كافيا شافيا في اثباته
وابطال قول سائر اصناف الملحد من اصحاب الطبائع ومن التنوية ومن يقول
بالتشبيه ولو لم يمت معنى الآية وما تضمنته من ضروب الدلائل لطال وكثر وفيما
ذكرنا كفاية في هذا الموضع اذ كان القرض فيه التنبيه على مقتضى دلالة الآية بوجيز
من القول دون الاستقصاء والله نسلل حسن التوفيق للاستدلال بدلائله والاهتداء
بهده وحسننا الله وقسم الوكيل

(باب احة ركوب البحر)

وفي قوله تعالى (والملك التي تجري في البحر بما ينفع الناس) دلالة على احة ركوب

البحر

البحر غازيا وتاجرا ومبتغيا لساير المنافع اذ لم يخص ضرابا من المنافع دون غيره وقال تعالى (هو الذي يسيركم في البر والبحر) وقال (ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله) وقوله (لتبتغوا من فضله) قد انتظم التجارة وغيرها كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله) وقال تعالى (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم) * وقد روى عن جماعة من الصحابة اباحة التجارة في البحر وقد كان عمر بن الخطاب منع الغزو في البحر اشفاقا على المسلمين وروى عن ابن عباس انه قال لا يركب احد البحر الا غازيا او حاجا او معتمرا او جازرا ان يكون ذلك منه على وجه المشورة والاشفاق على رعا كبه وقد روى ذلك في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا اسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر بن عبيد الله عن بشير بن مسلم عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يركب البحر الا حاج او معتمرا او غازيا في سبيل الله (١) فان تحت البحر فار او تحت النار بحر او جازر ان يكون ذلك على وجه الاستحباب لثلاثة احوال بنفسه في طلب الدنيا واجاز ذلك في الغزو والحج والعمرة اذ لا غرر فيه لانه ان مات في هذا الوجه غرقا كان شهيدا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود وحدثنا سليمان بن داود التميمي حدثنا محمد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس بن مالك قال حدثني ابراهيم بن ملحان اخذت ام سليم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عندهم فاستيقظ وهو مضطج قالت فقلت يا رسول الله وما اضحكك قال رأيت قوما (٢) ممن يركب ظهر هذا البحر كالمواكب على الامرة قالت قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال فالتك منهم قالت ثم قام فاستيقظ وهو مضطج قالت فقلت يا رسول الله ما اضحكك فقال مثل مقالته قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال افتم من الاولين قال فتروا جهابذة بن الصامت ففز في البحر فحملها معه فلما رجع قرب لها بقعة لثمة كبها فصرعها فاندقت عنقها فانتت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود وحدثنا عبد الوهاب بن عبد الرحيم الجويري الدمشقي قال حدثنا مروان قال اخبرنا هلال بن ميمون الرمي عن علي بن شداد عن ابراهيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المات في البحر الذي يصديه القي له اجر شهيد

(١) قوله صلى الله عليه وسلم (فان تحت البحر ناراً أو تحت النار بحر) فيه دليل ظاهر لقائلين بان جوف الارض مشتمل بالنار وبان القسم الاعظم من كثرة الارض مغمور سطحا من جميع جهاته بماء البحر « لمصحح »
(٢) قوله (ممن يركب) في رواية (من امشي يركبون الخ) « لمصحح »

والفرق له اجر شهيدين والله تعالى أعلم

(باب تحريم الميتة)

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله) قال ابو بكر الميتة في الشرع اسم للحيو ان الميت غير المذكي وقد يكون ميتة بان يموت حنف اقله من غير سبب لا دمي فيه وقد يكون ميتة لسبب فعل آدمي اذ لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة المبيحة له وسنين شرائط الذكاة في موضعها ان شاء الله تعالى والميتة وان كانت فعلا لله تعالى وقد علق التحريم بها مع علمنا بان التحريم والتحليل والخطر والاباحة انما يتناولان افعالنا ولا يجوز ان يتناولوا فعل غيرنا اذ غير جائز ان ينهى الانسان عن فعل غيره ولا ان يؤمر به فان معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز اطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه وان لم يكن حقيقة وكان ذلك دليلا على تأكيد حكم التحريم فانه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال اصحابنا لا يجوز الاقتناع بالميتة على وجهه ولا يطعمها الكلاب والجوارح لان ذلك ضرب من الاقتناع بها وقد حرم الله الميتة تحريما مطلقا معلقا بعينها مؤكدا به حكم الخطر فلا يجوز الاقتناع بشيء منها الا ان يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له وقد روى عن النبي عليه السلام تخصيص ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالا باحة فروى عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودهان فاما الميتتان فالجراد والسمك واما الدهان فالحطاحط والكبد وروى عمرو بن دينار عن جابر في قصة جيش الغبط ان البحر اتى اليهم حوتا فاكلوا منه نصف شهر ثم لما رجعوا اخبروا النبي صلى الله عليه وسلم فقال هل عندكم منه شيء فطمعوني ولا خلاف بين المسلمين في اباحة السمك غير الطافي وفي الجراد * ومن الناس من استدل على تخصيص عموم آية تحريم الميتة بقوله تعالى (احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم) وقول النبي عليه السلام في حديث صفوان بن سليم الزرقى عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن ابى بردة عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وسعيد بن سلمة مجهول غير معروف بالثبوت وقد خالفه في سنده يحيى بن سعيد الانصارى فرواه عن المغيرة بن عبد الله بن ابى بردة عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل هذا الاختلاف في السند يوجب اضطراب الحديث وغير جائز تخصيص آية محكمة به وقد روى ابن زيد بن عبد الله البكائي قال حدثنا سليمان الاعمش قال حدثنا

اصحابنا عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في البحر ذى مبيده طهور
 ماؤه وهذا الضعف عند اهل النقل من الاول وقد روى فيه حديث آخر وهو ما رواه
 يحيى بن ايوب عن جعفر بن ربيعة ومرو بن الحارث عن بكر بن سواد عن ابي معاوية
 العلوي عن مسلم بن مخشى المدلجي عن القرامى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في
 البحر هو طهور ماؤه الحل ميتته وهذا ايضا مما لا يحتاج به لجمالة روايته ولا يخص به
 ظاهر القرآن وحدثننا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا احمد بن
 حنبل قال حدثنا ابو القاسم بن ابي اؤاد قال حدثنا اسحاق بن حازم عن عبد الله بن مقسم
 عن عطاء عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن البحر فقال هو
 الطهور ماؤه الحل ميتته قال ابو بكر وقد اختلف في السمك الطافي وهو الذى يموت
 في الماء حتف اقله فكرهه اصحابنا والحسن بن حى وقال مالك والشافعي لا بأس به
 وقد اختلف السلف فيه ايضا فروى عطاء بن السائب عن ميسرة عن علي عليه السلام قال
 ما طاق من ميتة البحر فلا تأكله وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وعبد الله
 ابن ابي الهذيل عن ابن عباس انهما كرها الطافي فهو لا اء الثلاثة من الصحابة قد روى
 عنهم كراهته وروى عن جابر بن زيد وعطاء وسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين
 وابراهيم كراهيته وروى عن ابي بكر الصديق واى ايوب اباحة اكل الطافي من السمك
 والذى يدل على حظر اكله ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) واتفق المسلمون
 على تخصيص غير الطافي من الجملة فخصصناه واختلفوا فى الطافي فوجب استعمال حكم
 العموم فيه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن حنبل
 حدثنا يحيى بن سليم الطائفي قال حدثنا اسماعيل بن امية عن ابي اؤير عن جابر بن عبد الله
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لقي البحر اوجز عنه فكلوه وما مات فيه وعلقا
 فلا تأكلوه وروى اسماعيل بن عياش قال حدثني عبد العزيز بن عبد الله عن وهب بن
 كيسان وقيم بن عبد الله الحميري عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 (١) ما جزر عنه البحر فلا تأكل وما التقي فكل وما وجدته ميتا طافيا فلا تأكله وقد روى
 ابن ابي ذئب عن ابي اؤير عن جابر عن النبي عليه الصلاة والسلام مثله وحدثننا عبد
 الباقي بن قافع قال حدثنا موسى بن زكريا قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا حفص عن

(١) قوله (ما جزر عنه البحر فلا تأكل) هكذا في جميع النسخ التى بايننا ولم تحذف على هذه الرواية في جامع
 الاسود لابن الامير ولا في جميع الجوامع السيوطي وهي رواية مخالفة لغيرها من الروايات الواردة في ان ما جزر عنه
 البحر في حكم ما اتاه « لمصحه »

يحيى بن ابي انيسة عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اذا وجدتموه حيا فاكلوه وما القى البحر حيا فانت فكلوه وما وجدتموه ميتا فاطفأ فلا
 تأكلوه وحدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الله بن موسى بن ابي عثمان الدهقان قال حدثنا
 الحسين بن يزيد الطحان حدثنا حفص بن غياث عن ابن ابي ذيب عن ابي الزبير عن جابر
 ابن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما صدتموه وهو حي فانت فكلوه وما
 القى البحر ميتا فاطفأ فلا تأكلوه * فان قيل قدر وى هذا الحديث سفيان الثوري
 وايبوب ومحمد بن ابي الزبير موقوف على جابر * قيل له هذا لا يفسده عندنا لانه جائز
 ان يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم تارة ثم يروى عنه فيقتى به وقتيها بما رواه عن النبي
 صلى الله عليه وسلم غير مفسد له بل يثبته على ان اسماعيل بن امية فيا يروى عنه ان ابي الزبير
 ليس بدون من ذكرت وكذلك ابن ابي ذيب فزادتهما في الرفع مقبولة على هؤلاء * فان
 قيل قدر وى عن النبي صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد وذلك
 عموم في جميعه * قيل له يخصه ما ذكرنا وروينا في النهي عن الطافي ويلزم مخالفتنا على
 اصله في ترتيب الاخبار ان يبنى العالم على الخاص فيستعملها وان لا يستقطا الخاص بالعام
 وعلى ان هذا اخبر في رفعه اختلاف فرواه مرحوم العطار عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم
 عن ابيه عن ابن عمر موقوف على ورواه يحيى الخاني عن عبيد الرحمن بن زيد مرفوعا
 فيلزم ملك فيه مثل ما رمت الزامنا اياه في خبر الطافي * فان احتج بما روى عن النبي صلى
 الله عليه وسلم انه قال الطهور ماؤه الحل ميتته ولم يخص الطافي من غيره * قيل له
 نستعملها جميعا ونجعلها كأنها ما وردا معانستعمل خبر الطافي في النهي ونستعمل
 خبر الاباحة فيما عدا الطافي * فان قيل فان من اصل ابي حنيفة في الخاص والعام انه متى
 اتفق الفقهاء على استعمال احد الخبرين واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق في
 استعماله قاضيا على ما اختلف فيه وقوله صلى الله عليه وسلم هو الحل ميتته واحلت لنا
 ميتتان متفق على استعمالهما وخبر الطافي مختلف فيه فينبغي ان يقضى عليه بالخبرين
 الآخرين * قيل له انما يعرف ذلك من مذهبه وقوله فيما لم يعضده فص الكتاب فاما
 اذا كان عموم الكتاب معاضدا للخبر المختلف في استعماله فانا لا نفرق قوله فيه
 وجائز ان يقال انه لا يعتبر وقوع الخلاف في استعماله بعد ان يعضده عموم الكتاب
 فيستعمل حينئذ مع العام المتفق على استعماله ويكون ذلك مخصوصا منه فان احتجوا
 بحديث جابر في قصة جيش الحبيط والاباحة للنبي عليه السلام اكل الحوت الذي اتاه
 البحر فليس ذلك عندنا بطاف وانما الطافي مامات حنف ائمة في الماء من غير سبب

حادث ومن الناس من يظن ان كراهة الطافي من اجل بقائه في الماء حتى طفا عليه
فيلزم موافقا عليه الحيوان المذكي اذ التقى في الماء حتى طفا عليه وهذا جهل منهم بمعنى
المقالة وموضع الخلاف لان السمك لو مات ثم طفا على الماء لا كل ولومات حتف اقفه
ولم يطف على الماء لم يؤكل والمعنى فيه عندنا هو موته في الماء حتف اقفه لا غير وقد روى
لنا عبد الباقي حديثا وقال لنا انه حديث منكر فذكر انه حدث به عبيد بن شريك البراز
قال حدثنا ابو الجاهر قال حدثنا سعيد بن بشير عن ابان بن ابي عياش عن انس بن مالك
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل ما طفا على البحر وابان بن عياش ليس هو ممن ثبتت
ذلك بروايته قال شعبة لا نأزي سبعين زنية احب الي من ان اروي عن ابان بن عياش.
فان احتج بحج بقوله تعالى (احل لكم سيد البحر وطعامه) وانه عموم في الطافي
وغيره . قيل له الجواب عنه من وجهين احدهما انه مخصوص بما ذكره من اكل الميتة
والاخبار الواردة في النهي عن اكل الطافي والثاني انه روى في التفسير في قوله تعالى
(وطعامه) انه ما القاه البحر فوات (وصيده) ما اصطادوا وهو حي والطافي خارج
منهما لانه ليس مما القاه البحر ولا مما صيد اذ غير جائز ان يقال اصطاد سمك ميتا كما لا
يقال اصطاد ميتا فالآية لم تنظم الطافي ولم تتناولوه والله اعلم

(باب أكل الجراد)

قال اصحابنا والشافعي رضي الله عنهم لا بأس باكل الجراد كله ما اخذه وما وجدته ميتا
وروى ابن وهب عن مالك انه اذا اخذه حيا ثم قطع رأسه وشواه اكل وما اخذ حيا
فقتل عنه حتى مات لم يؤكل وانما هو بمنزلة ما لو وجدته ميتا قبل ان يصطاده فلا يؤكل
وهو قول الزهري وربيعة وقال مالك وما قتله بمجوس لم يؤكل وقال الليث بن سعد
اكره اكل الجراد ميتا فاما الذي اخذه حيا فلا بأس به . قال ابو بكر قول النبي عليه
السلام في حديث بن عمر اكلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد يوجب اباحتهم جميعه
مما وجدته ميتا ومما قتله آخذه وقد استعمل الناس جميعهم هذا الخبر في اباحة اكل الجراد
فوجب استعماله على عموم من غير شرط لقتل آخذه اذ لم يشترطه النبي صلى الله عليه وسلم
حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسن بن المنثي قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا
زكريا بن يحيى بن حمارة الانصاري قال حدثنا فائد ابو العوام عن ابى عثمان النهدي عن
سلمان ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجراد قال اكله اكثر جنود الله لا اكله ولا
احرمه وما لم يحرمه النبي صلى الله عليه وسلم فهو مباح وتركه اكله لا يوجب حظه اذ

جائز ترك اكل المباح وغير جائز في التحريم عما هو محرم ولم يفرق بين مامات وبين ماقتله آخذه وقال عطاء عن جابر غزو تامة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبنا جرادا فاكلناه وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات ناكل الجراد ولا ناكل غيره * قال ابو بكر ولم يفرق بين ميتة وبين مقتوله حدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا ابو الخطاب قال حدثنا ابو عتاب حدثنا النعمان عن عبيدة عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة انها كافت ناكل الجراد وتقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكله . قال ابو بكر فهذه الاثار الواردة في الجراد لم يفرق في شيء منها بين ميتة وبين مقتوله . فان قيل ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) يقتضي حظر جميعها فلا يخص منها الا ما اجمعوا عليه وهو ما يقتله آخذه وما عداه فهو محمول على ظاهر الآية في ايجاب تحريمه . قيل له تخصه الاخبار الواردة في اباحتها وهي مستعملة عند الجميع في تخصيص الآية ولم تفرق هذه الاخبار بين شيء منها فلم يخصص شيء منها ولا الاعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على انها قاضية على الآية تخصصة لها وليس الجراد عندنا مثل السمك في حظرنا لطلاق منه دون غيره لان الاخبار الواردة في تخصيص السمك بالاباحة من جملة الميتة بازانها اخبار اخرى حظر الطافي منه فاستعملناها جميعا وقضينا بالخاص منها على العام مع معاضدة الآية لاختبار الحظر وايضا فانه لما وافقنا مالك ومن تابعه على اباحة المقتول منه دل ذلك على انه لا فرق بينه وبين الميتة من غير قتل وذلك لان القتل ليس يذكاة في حقه لان الذكاة في الاصل على وجهين وهي فيما له دم سائل احدها قطع الحلقوم والادواح في حال امكانه والآخر اسالة دمه عند تعذر الذبح لا ترى ان الصيد لا يكون مذكى باصابتها الا ان يجرحه ويسفح دمه فلما لم يكن للجراد دم سائل كان قتله وموته حتفا افسح سواء كان قتل ماله دم سائل من غير سفح دمه وموته حتفا افسح سواء في كونه غير مذكى فكذلك واجب ان يستوى حكم قتل الجراد وموته حتفا افسح اذ ليس هو مما يسفح دمه * فان قيل قد فرقت بين السمك الطافي وماقتله آخذه وامات بسبب حادث فما أفكرت من فرقنا بين مامات من الجراد وماقتله منه قيل له الجواب عن هذا من وجهين أحدهما ان هذا هو القياس في السمك لما لم يحتج في صحته ذكاته الى سفح الدم الا اننا تركنا القياس للآثار التي ذكرناها من أصلنا تخصيص القياس بالآثار وليس مملكت الاثر في تخصيص بعض الجراد بالاباحة دون بعض فوجب استعمال أخبار الاباحة في السكل والوجه الآخر ان السمك له دم سائل فكان له ذكاة من جهة

القتل ولم يحتج الى سفع دمه في شرط الذكاة لان دمه طاهر وهو يؤكل بدمه فلذلك شرط فيه موته بسبب حادث يقوم له مقام الذكاة في سائر ما له دم سائل وهذا المعنى غير موجود في الجراد فلذلك اختلفا وقد روى عن ابن عمر انه قال الجراد كله ذكي وعن عمر وصهيب والمقداد اباحة اكل الجراد ولم يفرقوا بين شئ منه والله اعلم

﴿ باب ذكاة الجنين ﴾

قال أبو بكر اختلف أهل العلم في جنين الناقة والبقرة وغيرهما اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يؤكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله عليهم يؤكل اشعر او لم يشعر وهو قول الثوري وقد روى عن علي وابن عمر قالوا ذكاة الجنين ذكاة أمه وقال مالك ان تم خلقه وفبت شعره اكل والا فلا وهو قول سعيد بن المسيب وقال الاوزاعي اذا تم خلقه فذكاة أمه ذكاة قال الله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم) وقال في آخرها (الا ما ذكيت) وقال انما (حرمت عليكم الميتة) حرم الله الميتة مطلقا واستثنى المذكي منها وبين النبي صلى الله عليه وسلم الذكاة في المقدور على ذكاته في النحر واللبة وفي غير المقدور على ذكاته بسفع دمه بقوله عليه السلام انهر الدم بما شئت وقوله في المراض اذا خرق فكل واذا لم يخرق فلا تأكل فلما كانت الذكاة منتزعة الى هذين الوجهين وحكم الله بتحرير الميتة حكما عاما واستثنى منه المذكي بالصفة التي ذكرنا على لسان فقيه ولم تكن هذه الصفة موجودة في الجنين كان محرما بظاهر الآية * واحتج من أباح ذلك بأخبار رويت من طرق منها عن أبي سعيد الخدري وأبي الدرداء وأبي امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابن أبي ايوب وابن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وهذه الاخبار كلها واهية السند عند أهل النقل كرهت الاطالة بذكرة اسانيدنا وبيان ضعفها واضطرابها اذ ليس في شئ منها دلالة على موضع الخلاف وذلك لان قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه محتمل أن يريد به ان ذكاة أمه ذكاة له ومحتمل أن يريد به ايجاب تذكيته كذا في أمه وانه لا يؤكل بفير ذكاة كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والارض) معناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولي قولك ومذهبك مذهبك والمعنى قولي قولك ومذهبك كذهبك * قال الشاعر

فعيناك عينها وجيدك جيدها * سوى ان عظم الساق منك دقيق
ومعناه فعيناك كمينها وجيدك كجيدها واذا احتمل اللفظ لما وصفتنا ولم يحز

ان يكون المعنيان جميعا مرادين بالخبر لتنافيهما اذا كان في أحد المعنيين ايجاب تذكيره
فانه لا يؤكل غير مذكي في نفسه والاخر يبيع اكله بذكاة أمه اذ غير معتبر ذكاهه
فقسه لم يجز لنا ان نخصص الآية به ووجب ان يقول محمولا على موافقة الآية اذ غير
جائز تخصيص الآية بخبر الواحد واهي السند محتمل لموافقتها ويدل على أن مراده
ايجاب تذكيته كما نذكر في الام اتفاق الجميع على انه اذا خرج حيا وجب تذكيته ولم
يجز الاقتصار على تذكية الام فكان ذلك مراد بالخبر فلم يجز ان يريد به مع ذلك ان
ذكاة أمه ذكاة له لتنافيهما وتضادهما اذا كان في أحد المعنيين ايجاب تذكيته وفي الآخر
قفيه فان قال قائل ما افكرت ان تريد المعنيين في حالين بأن يجب ذكاة اذا خرج حيا
ويقتصر على ذكاة أمه اذا خرج ميتا قيل له ليس ذكر الحالين موجودا في الخبر وهو
لفظ واحد ولا يجوز ان يريد به الامرين جميعا لأن في ارادة احد المعنيين اثبات
زيادة حرف وليس في الآخر اثبات زيادة حرف وليس في الجائر أن يكون لفظ واحد
فيه حرف وغير حرف فلذلك بطل قول من يقول بآراءهم فان قيل اذا كان ارادة
أحد المعنيين توجب زيادة حرف وهو الكاف وليس في الآخر زيادة فعمله على المعنى
الذى لا يفترق الى زيادة أولى لان حذف الحرف يوجب ان يكون اللفظ مجازا واذا لم
يكن فيه حذف شيء فهو حقيقة وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز قيل له
كون الحرف محذوفا وغير محذوف لا يزيل عنه الاحتمال لانه وان كان مجازا فهو
مفهوم اللفظ محتمل له ولا فرق بين الحقيقة والمجاز فيها هو من مقتضى اللفظ فلم يجز
من أجل ذلك تخصيص الآية فان قال قائل ليس في اللفظ احتمال كونه غير مذكي بذكاة
الام لانه لا يسمى جنينا الا في حال كونه في بطن أمه ومتى بانها لا يسمى جنينا والذي
عليه السلام انما اثبت له الذكاة في حال اتصاله بالام وذلك يوجب أن يكون مذكي بتلك
الحال في ذكاتها قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما انه جائز ان يسمى بعد
الاتصال جنينا لتقرب عهده من الاجتنان في بطن أمه ولا يمنع أحد من اطلاق القول
بأن الجنين لو خرج حيا ذكي كما نذكر في الام فيطلق عليه اسم الجنين بعد الذكاة
والاقتصال وقال حمل من مالك كنت بين جارتين لي فضربت احدهما الاخرى بعمود
فسطاط فالتقت جنينا ميتا فقضى النبي صلى الله عليه وسلم بفرقة عبد اوامة فسماه جنينا
بعد الالتقاء واذا كان ذلك كذلك جاز ان يكون مراد النبي عليه السلام ذكاة الجنين
ذكاة أمه انه ذكي كما نذكر في أمه اذا لقته حيا والوجه الآخر انه لو كان مراده كونه
مذكي وهو جنين لوجب أن يكون مذكي بذكاة الام وان خرج حيا وان موته بعد خروجه

لا يكسبه حكم الميتات كونه في بطن أمه فلما اتفق الجميع على أن خروجه حيا يمنع أن يكون ذكاة الأم ذكاته ثبت أنه لم يرد اثبات ذكاة الأم له في حال اتصاله بالأم * فان قال قائل إنما أراد اثبات الحكم بحال خروجه ميتا * قيل له هذه دعوائك لم يذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فان جاز أن تشترط فيه موته في حال كونه جنينا وان لم يذكره النبي عليه السلام جاز لنا أن نشترط إيجاب ذكاته خراج حيا أو ميتا فمضى لم يوجد له ذكاة في نفسه لم يجز أكله وعلى أنامتي شرطنا إيجاب ذكاته في نفسه غير معتبر بامه استعملنا الخبر على عمومه فجعلنا إباحة الأكل معلقة بوجود الذكاة فيه في حال كونه جنينا وبعد خروجه وحمل الخبر على ذلك أولى من الاقتصاد به على ما ذكرت واثبات ضميريه لا ذكر له في الخبر ولادلاله عليه * فان قال قائل حمل الخبر على ما ذكرت في إيجاب ذكاته اذا خرج يسقط فأنذنه لأن ذلك معلوم قبل وروده * قيل له ليس كذلك من قبل أنه اذا فاته ان خرج حيا فقد وجبت ذكاته سواء مات في حال لم يقدر على ذكاته أو بقي ويطل بذلك قول من يقول أنه ان مات في وقت لا يقدر على ذكاته كان مذكي بذكاة الأم ومن جهة أخرى أنه حكم بإيجاب ذكاته وأنه ان خرج ميتا لم يؤكل اذ هو غير مذكي فان خرج حيا ذكي فأنذنه ميتة لا تؤكل ويطل به قول من يقول أنه لا يحتاج الى ذكاة اذا خرج ميتا * فان احتج محتج بما ذكره ذكر ابن يحيى الساجي عن بندار وابراهيم ابن محمد التميمي قالوا حدثنا يحيى بن سعيد قالوا حدثنا مجاهد عن أبي الوداك عن أبي سعيد أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجنين يخرج ميتا فقال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة أمه * قيل له قد روى هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد ولم يذكر وافية أنه خرج ميتا ورواه جماعة عن مجاهد منهم هشيم وابو اسامة وعيسى بن يونس ولم يذكر وافية أنه خرج ميتا وإنما قالوا سئل النبي عليه السلام عن الجنين يكون في بطن الجوز أو البقرة أو الشاة فقال كلوه فان ذكاته ذكاة أمه ورواه أيضا ابن أبي ليلى عن عطية عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك قال كل من يروي ذلك عن النبي عليه السلام ممن قدمنا ذكره لم يذكر واحدا منهم أنه خرج ميتا ولم تجب هذه التفظة الا في رواية الساجي ويشبه أن تكون هذه الزيادة من عنده فأنه غير مأثور * فان احتج بما روى عن ابن عباس في قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الانعام) انها الاجنة * قيل له أنه قد روى عن ابن عباس أنها جميع الانعام وان قوله تعالى (الامايتلى عليكم) الخنزير وروى عن الحسن ان بهيمة الانعام الشاة والبقر والبقرة والاولى ان تكون على جميع الانعام ولا تكون مقصورة على الجنين دون غيره لانه

تخصيص بلاد لالة وايضاً فان كان المراد الاجنة فهي على ابحاثها بالذكاة كسائر الانعام هي مباحة بشرط ذكاتها وكالجنين اذا خرج حيا هو مباح بشرط الذكاة وايضاً فان قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) اذا كان المراد ما سئلت عليكم في المستقبل مما هو محرم في الحال فهو مجمل لا يصح الاحتجاج به لانه يكون بمنزلة ما لو قال بعض الافعام مباح وبعضه محظور ولم يبينه فلا يصح اعتبار عموم شيء منه * فان قال قائل لما كان حكم الجنين حكم امه فيمن ضرب بطن امرأه فانت والقت جيننا ميتا ولم يتفرد بحكم نفسه كان كذلك حكمه في الذكاة اذ امات في بطن امه بموتها ولو خرج الولد حياً ثم مات اقرء بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فيه فكذلك جنين الحيوان اذ امات بموت امه وخرج ميتاً اكل واذا خرج حياً لم يؤكل حتى يذكي * قيل له هذا قياس فاسد لانه قياس حكم على حكم غيره وانما القياس الصحيح الجمع بين المستثنين في حكم واحد فلهذا يجب رد احدهما الى الاخرى فاما في قياس مسئلة على مسئلة في حكين مختلفين فان ذلك ليس بقياس وقد علمنا ان المسئلة التي استشهدت بها انما حكمها ضمان الجنين في حال انفصالها عنها بعد موتها ومثلتنا انما هي في اثبات ذكاة الام له في حال ومنعه في حال اخرى فكيف يصح رد هذه الى تلك ومع ذلك فلو ضرب بطن شاة او غيرها فالقت جيننا ميتا لم يجب للجنين ارش ولا قيمة على الضارب وانما يجب فيه تقصان الام ان حدث بها نقصان واذا لم يكن الجنين الهائم بعد الانفصال حكم في حياة الام وثبت ذلك للجنين المرأة فكيف يجوز قياس البهيمة على الانسان وقد اختلف حكمهما في نفس ما ذكرت * فان قيل لما كان الجنين في حال اتصاله بالام في حكم عضون من اعضائها كان بمنزلة العضو منها اذا ذكيت الام فيحبل بذكاتها * قيل له غير جائز ان يكون بمنزلة عضو منها لجواز خروجه حياً نارة في حياة الام ونارة بعد موتها والعضو لا يجوز ان يثبت له حكم الحياة بعد انفصالها عنها فثبت انه غير تابع لها في حال حياتها ولا بعد موتها * فان قيل الواجب ان يتبع الجنين الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العناق والاستيلاد والكتابة ونحوها * قيل له هذا غلط من الوجه الذي قدمنا في امتناع قياس حكم على حكم آخر ومن جهة اخرى انه غير جائز اذا اعتقت الامة ان يتفصل الولد عنها غير حر وهو تابع للام في الاحكام التي ذكرت وجائز ان يذكي الام ويخرج الولد حياً فلا يكون ذكاة الام ذكاة له فعلنا انه لا يتبع الام في الذكاة اذ لو تبهما في ذلك لما جاز ان يتفرد بعد ذكاة الام بذكاة نفسه * واما مالك فانه ذهب فيه الى ما روى في حديث سليمان بن أبي عمران عن ابن البراء عن أبيه ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في اجنة الانعام ان ذكاته اذ اشمرت وروى الزهري عن ابن كعب بن مالك قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون اذا اشعر الجنين فان ذكاته ذكامة وروى عن علي وابن عمر من قولهما مثل ذلك * فيقال له اذا ذكر الاشعار في هذا الخبر وايهم في غيره من الاخبار التي هي اصح منه وهو خير جابر وابي سعيد وابي الدرداء وابي امامة ولم يشترط فيها الاشعار فهلا سويت بينهما اذ لم تنف هذه الاخبار ما اوجه خبر الاشعار اذ هما جميعا يوجبان حكما واحدا وانما في احدهما تخصيص ذلك الحكم من غير في لغيره وفي الآخر ابهامه وعمومه ولما اتفقنا جميعا على انه اذا لم يشعر لم تعتبر فيه ذكاة الام واعتبرت ذكاة نفسه وهو في هذه الحالة اقرب ان يكون بمنزلة اعضائه منه فهدم ما بينته لها وجب ان يكون ذلك حكمة اذا اشعر ويكون معنى قوله ذكاته ذكامة على انه يذكي كما تذكي امه * ويقال لاصحاب الشافعي اذا كان قوله ذكاته ذكامة اذا اشعر ينفي ذكاته بامه اذا لم يشعر فهلا خصصت به الاخبار المبهمة اكان عندكم ان هذا الضرب من الدليل يخص به العموم بل هو أولى منه * ومما يحتاج به على الشافعي ايضا في ذلك قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان ودلالة هذا الخبر يقتضي عنده تحريم سائر الميتات سواهما فيلزمه ان يحمل معنى قوله ذكاة الجنين ذكامة على موافقة دلالة هذا الخبر

(باب جلود الميتة اذا ذبحت)

قوله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقوله تعالى (قل لا اجد فيها اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما) يقتضي تحريم الميتة بجميع اجزائها وجلدها من اجزائها لانه قد سحله الموت بدلا من الحياة التي كانت فيه الا ان قوله (على طاعم يطعمه) قد دل على الاقتصا بالتحريم على ما يتأني فيه الا كل وقد بين النبي عليه السلام هذا المعنى في جلد الميتة بعد الدباغ بقوله انما حرم اكلها وانما حرم لحمها * وقد اختلف الفقهاء في حكم جلد الميتة بعد الدباغ فقال أبو حنيفة واصحابه والحسن بن صالح وسفيان الثوري وعبد الله بن الحسن العنبري والاوزاعي والشافعي يجوز بيعه بعد الدباغ والاقتناع به قال الشافعي الاجلدة الكلب والخنزير واصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلوه طاهرا بالدباغ الاجلدة الخنزير خاصة وقال مالك ينتفع بجلود الميتة في الجلوس عليها ويفر بل عليها ولا يتباع ولا يصلى عليها وقال الليث بن سعد

لا بأس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ اذا بينت انها ميتة * والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة ماورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بالفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذلكها حديث ابن عباس قال (ايما اهاب دبغ فقد طهر) وحديث الحسن عن الجوز بن قتادة عن سلمة بن المحبق ان النبي صلى الله عليه وسلم أتى في غزوة تبوك على بيت بفنائها قرية معلقة فاستسقى فقبل انها ميتة فقال (ذكاة الاديم دباغته) وروى سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (دباغ جلود الميتة طهورها) ومالك عن عكرمة عن سودة بنت زمعة قالت كانت لنا شاة فأتت فطر حناها فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما فعلت شاتكم فقلنا رميناها فتلوا قوله تعالى (قل لأجد فيها وحي الى محرمها على طاعم يطمعه) الآية افلا استمتعتم باهابها فبعثنا اليها فسلخناها ودبقنا جلدها وجعلناه سقاء وشربنا فيه حتى صار شئنا وقالت ام سلمة مر النبي صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة فقال ما على أهل هذه لو اتفقوا باهابها والزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة قالت مر النبي صلى الله عليه وسلم بشاة لهم ميتة فقال ألا تدفنوا اهابها فاتفقوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرهم من الميتة اكلها في غير ذلك من الاخبار كلها يوجب طهارة جلده الميتة بعد الدباغ كرهت الاطلاة بذكرها * وهذه الاخبار كلها متواترة موجبة للعلم والعمل فاضية على الآية من وجهين احدهما ورودها من الجهات المختلفة التي يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والغلط والثاني جهة تلقى الفقهاء اياها بالقبول واستعمالهم لها فثبت بذلك انها مستعملة مع آية تحريم الميتة وان المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ وما قدمنا من دلالة قوله (على طاعم يطمعه) ان المراد بالآية فيما يتأتى فيه الاكل والجلد بعد الدباغ خارج عن حد الاكل فلم يتناولوا التحريم * ومع ذلك فان هذه الاخبار لا بحالة بعد تحريم الميتة لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ولما قالوا انها ميتة ولم يكن النبي عليه السلام ليقول انما حرما كلها فدل ذلك على ان تحريم الميتة مقدم على هذه الاخبار وان هذه الاخبار مبينة ان الجلد بعد الدباغ غير مراد بالآية * ولما وافقنا مالك على جواز الاتضاع به بعد الدباغ فقد استعمل الاخبار الواردة في طهارتها ولا فرق في شئ منها بين افتراءها والصلاة عليها وبين ان تباع او يصلى عليها بل في سائر الاخبار ان دباغها ذكاتها ودباغها طهورها واذا كانت مذكاة لم يختلف حكم الصلاة عليها وبيعها وحكم افتراءها والجلوس عليها كسائر جلود الحيوان المذكاة ألا ترى انها قبل الدباغ باقية على حكم

التحريم في امتناع جواز الانتفاع بهامن سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها فلما
 اتفقنا على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ فيها وصفتنا ثبوتها مذكاة طاهرة بمنزلة
 ذكاة الاصل ويدل على ذلك ايضا ان التحريم متعلق بكونها ما كوله واذا خرج من حد
 الاكل صار بمنزلة الثوب والخشب ونحو ذلك ويدل على ذلك ايضا ما افقه مالك ايانا
 على جواز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها لا امتناع أكله وذلك بوجوده في الجلد بعد
 الدباغ فوجب ان يكون حكمه حكمها * فان قيل انما جاز ذلك في الشعر والصوف لانه
 يؤخذ منه في حال الحياة * قيل له ليس يمتنع ان يكون ما ذكر فاعلة الاباحة وكذلك
 ما ذكرت فيكون للاباحة علتان احدهما انه لا يتأني فيه الاكل والاخرى انه يؤخذ منه
 في حال الحياة فيجوز الانتفاع به لان موجبهما حكم واحد ومتى عللنا بما وصفناه
 وجب قياس الجلد عليه واذا عللته بما وصفت كان مقصور الحكم على المعلول * وقد
 روى الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال قرىء علينا كتاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فاحتج بذلك
 من حظر جلد الميتة بعد الدباغ وغير جائز معارضة الاخبار الواردة في الاباحة بهذا
 الخبر من وجوه احدها ان الاخبار التي قدمناها في حيز التواتر الموجب للعلم وحديث
 عبد الله بن عكيم ورد من طريق الآحاد وقد روى ما صم بن علي عن قيس بن الربيع عن
 حبيب بن أبي ثابت عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال كتب الينا عمر
 ابن الخطاب ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فذكر في هذا الحديث ان عمر
 كتب اليهم بذلك فلا يجوز معارضة الاخبار التي قدمناها من جهة اخرى
 انها لو تساووا في النقل لكان خبر الاباحة أولى لاستعمال الناس له وتلقيهم اياه
 بالقبول ووجه آخر وهو ان خبر عبد الله بن عكيم لو اقردهن معارضة
 الاخبار التي قدمناها لم يكن فيه ما يوجب تحريم الجلد بعد الدباغ لانه قال لا تنتفعوا من
 الميتة باهاب ولا عصب وهو انما يسمى اهابا قبل الدباغ والمدبوغ لا يسمى اهابا وانما
 يسمى اديما فليس اذ في هذا الخبر ما يوجب تحريمه بعد الدباغ . واما قول الليث بن
 سعد في اباحة بيع جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء لما يتابعه عليه
 احد ومع ذلك هو مخالف لقوله عليه السلام (لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب)
 لانه قبل الدباغ يسمى اهابا والبيع من وجوه الانتفاع فوجب ان يكون محظورا بقوله
 لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب . قال ابو بكر فان قال قائل قوله عليه السلام (انما
 حرم من الميتة اكلها) يدل على ان التحريم مقصور على الاكل دون البيع . قيل له

فيبغى ان يحيز بيع لحمها بقوله انا حرم اكلها فاذا لم يحيز بيع اللحم مع قوله انا حرم اكلها كذلك حكم الجلد قبل الدباغ. فان قال قائل منعت بيع اللحم بقوله انا حرم اكلها قيل له وامنعت بيع الجلد بقوله (حرمت عليكم الميتة) لانه لم يفرق بين الجلد واللحم وانما خص من جعلته المدبوغ منه دون غيره وايضا فروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها) واذا كان الجلد محرما الاكل قبل الدباغ كتحریم اللحم وجب ان لا يجوز بيعه كبيع اللحم نفسه وكبيع سائر المحرمات لا عيانتها كالخمر والدم ونحوهما. واما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر اذا كانت ميتة لقوله عليه السلام (أيما اهاب دبغ فقد طهر) وقال (دباغ الاديم ذكاته) ولم يفرق بين الكلب وغيره لانه تلحقه الذكاة عند الذبح لكان طاهرا . فان قيل اذا كان نجسا في حال الحياة كيف يطهر بالدباغ. قيل له كما يكون جلد الميتة نجسا ويطهره الدباغ لان الدباغ ذكاته كالذبح واما الخنزير فلا تلحقه الذكاة لانه محرر العين بمنزلة الخنزير والدم فلا تشمل فيه الذكاة ألا ترى انه لا يجوز الانتفاع به في حال الحياة والكلب يجوز الانتفاع به في حال الحياة فليس هو محرر العين والله أعلم

(باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة)

قال الله تعالى (انا حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال (قل لا اجد فيها وحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة) وهذا الظاهر ان يحظر ان دهن الميتة كما وجب احظر لحمها وسائر اجزاها وقد روى محمد بن اسحاق عن عطاء عن جابر قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة اتاه اصحاب الصليب (١) الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع هذه الاوداك وهي من الميتة وعكرها وانما هي للادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فتهاجم عن ذلك خاير النبي صلى الله عليه وسلم ان يحرم الله تعالى ايها على الاطلاق قد اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها وقد ذكر عن ابن جريج عن عطاء انه يدهن الشحوم الميتة ظهور السفن وهو قول شاذ وقد ورد الاثر بتحريمه واقتضى ظاهر الآية حظره

(باب القارة تموت في السمن)

(١) المراد بالصليب هنا الدوك الذي يستخرج من المعظم (لمعه)

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة) وقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) لم يقتض
 تحريم مامات فيه من المائعات وانما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى
 ميتة فلم ينظمه لفظ التحريم ولكنه يحرم الاكل بسنة النبي صلى الله عليه وسلم وهو
 ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم
 عن الفأرة تقع في السمن فقال عليه السلام ان كان جامدا فالتقوها وما حو لها وان كان
 مائما فلا تقربوه وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وروى
 الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة ان فأرة وقعت في سمن فانت
 فقال النبي صلى الله عليه وسلم التقوها وما حو لها ثم كوه وروى عبد الجبار بن محمد عن
 ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر انه اخبره انه كان عند رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حيث سألته رجل عن فأرة وقعت في ودك فطم فقال اجامدها قال نعم قال
 اطرحوها واطرحوا ما حو لها وكلا وذكك قالوا يا رسول الله انه مائع قال فلتقموا به
 ولا تأكلوه فاطلق النبي صلى الله عليه وسلم جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل وهذا
 يقتضي جواز بيعه لانه ضرب من ضرور الانتفاع ولم يخص النبي صلى الله عليه وسلم
 شيئا منه وروى عن ابن عمر وابي سعيد الخدري وابي موسى الاشعري والحسن في
 آخرين من السلف جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل قال ابو موسى يعمه ولا
 تطعموه ولا تعلم احدا من الفقهاء منع الانتفاع به من جهة الاستصباح وبيع الجلود
 ونحوه ويجوز بيعه عند اصحابنا ايضا ويبين عيبه وحكى عن الشافعي ان بيعه لا يجوز
 ويجوز الاستصباح به وقدر في حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم اطلاق
 الانتفاع من غير تخصيص منه لوجه دون وجه فدل ذلك على ان المحرم منه الاكل دون
 غيره وان بيعه جائز كما يجوز بيع سائر الاشياء التي يجوز الانتفاع بها من نحو الحمار
 والبغل اذ ليس لهذه الاشياء حق في منع البيع وهو مما يجوز الانتفاع به وهو غير محرم
 العين . فان قيل يجوز الانتفاع بام الولد والمدير ولا يجوز بيعهما . قيل له هذا لا يانم
 على ما ذكرنا لان ابيدافا المعنى بانه لاحق لما جاز الانتفاع به من ذلك في منع بيعه فلم يمنع
 تحريم اكله جواز بيعه من حيث جاز الانتفاع به من غير جهة الاكل ولاحق له في منع
 البيع واما المدير وام الولد فانه قد ثبت لها حق المتاع وفي جواز بيعهما بطلان لحقهما
 فلذلك منع بيعهما مع اطلاق سائر وجوه الانتفاع فيهما وليس هذا عندكم بمنزلة ودك
 الميتة لانه محرم العين لكليهما ممنوع الانتفاع به من سائر الوجوه وليس مامات فيه الفأرة
 من المائعات محرم العين وانما هو محرم الاكل لما جاورته الميتة وسائر وجوه المنافع

طلب
 الدهن للتنجس
 يجوز الانتفاع
 به بغير الاكل
 ويجوز بيعه
 بشرط يالهيه

مطلقة فيه سوى الاكل فكان يبعه بمثله يبيع الحمار والبقل والكلب ونحوه مما يجوز
الاتفاق به ولا يجوز اكله وكذلك الرقيق (١) يجوز بيعهم كسائر منافعهم وقد دل قول
النبي صلى الله عليه وسلم في امره بالقاء النار وما حو لها في الجامد منه على معنيين احدهما
ان ما كان نجس في نفسه فانه ينجس بالمجاورة لحكمه فيها جاور النار منه بالنجاسة وان
ما ينجس بالمجاورة لا ينجس ما جاوره اذ لم يحكم بنجاسة السمن المجاور للسمن النجس
لانه لو وجب الحكم بذلك لوجب الحكم بتنجيس سائر سمن الاناء بمجاورة كل جزء
منه لغيره فهذا أصل قد ثبت بالسنة وكل ذلك يدل على اختلاف مراتب النجاسة في
التغليظ والتخفيف وانها ليست متساوية المنازل فجاز من أجل ذلك ان يعتبر في
بعضها اكثر من قدر الدرهم وفي بعضها الكثير الفاحش على حسب قيام دالة
التخفيف والتغليظ والله أعلم بالصواب

(باب القدر يقع فيها الطير فيموت)

ذكر ابو جعفر الطحاوي قال سمعت ابا حازم القاضي يحدث عن سويد بن سعيد عن
علي بن مسهر قال كنت عند ابي حنيفة رضي الله عنه فانه ابن المبارك بهيشة خراساني
فسأله عن رجل نصب له قدرا في اللحم على النار فطريرق وقع فيها فمات فقال ابو حنيفة
لا صحابه ما ذاترون فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بسد ما يغسل ويهراق
المرق فقال ابو حنيفة بهذا قول ولكن هو عندنا على شريطة فان كان وقع فيها في حال
سكونها فكافي هذه الرواية وان وقع فيها في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال
له ابن المبارك ولم ذلك فقال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد دخلت الميتة
اللحم واذا وقع في حال سكونها فمات فان الميتة وسخت اللحم فقال ابن المبارك وعقد
بيده ثلاثين هذا زرين بالقارسمية يعني المذهب وروى ابن المبارك عن عباد بن راشد
عن الحسن مثل جواب ابي حنيفة رضي الله عنه وقد ذكر ابو حنيفة رضي الله عنه علة
فرقه بين وقوعه في حال الغليان وحال السكون وهو فرق ظاهر وقال ابن وهب عن
مالك في الدجاجة تقع في قدر اللحم وهي تطبخ فموت فيها قال لا أرى اذا أكل تلك
القدر لان الميتة قد اختلطت بما كان في القدر وقال الاوزاعي يغسل اللحم ويؤكل
وقال الليث بن سعد لا يؤكل ذلك اللحم حتى يغسل مرارا ويغلى على النار حتى يذهب
كل ما كان فيه وقد روى ابن المبارك عن عثمان بن عبد الله الباهلي قال حدثني عكرمة

مطلب
قوله (وعقد
بيده ثلاثين)
هو ان يضم
باطن رأس
ابهامه الى باطن
رأس سبابة
التي باليمين كهيئة
اللفظ البر من
الارض هذا
هو المراد بقدر
اللاثين واعاضله
ابن المبارك بقصد
الاستحسان
لجواب ابي حنيفة
وحكم الله تعالى
« لمصححه »

(١) الرقيق يطلق على المفرد وعلى الجماعة

عن ابن عباس في طير وقع في قدر فمات فقال يهراق المرق ويؤكل اللحم ولم يذكر فيه حال الغليان وروى محمد بن ثوبان عن السائب بن خباب أنه كان له قدر على النار فمطعت فيها دجاجة فماتت ونضجت مع اللحم فسألت ابن عباس فقال اطرح الميتة واهرق المرق وكل اللحم فإن كرهته فأرسل إلى منه عضواً أو عضوين وهذا أيضاً للدلالة فيه على حال الغليان لأنه جائز أن يكون وقعت فيه بعد سكون الغليان والمرق حار فنضجت فيه والله سبحانه أعلم

(باب النفحة الميتة ولبنها)

قال أبو حنيفة لبن الميتة واقفحتها طاهران لا يلحقهما حكم النجاسة وقال أبو يوسف ومحمد والثوري بكره اللبن لأنه في وعاء نجس وكذلك الاقححة إذا كانت مائة فإن كانت جامدة فلا بأس وقالوا جميعاً في البيضة إذا كانت من دجاجة ميتة فلا بأس بها وقال مالك وعبد الله بن الحسن والشافعي لا يحل اللبن في صرور الميتة وقال الليث بن سعد لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة وقال عبد الله بن الحسن أكره أن أرخص فيها قال أبو بكر اللبن لا يجوز أن يلحقه حكم الموت لأنه لا حياة فيه ويدل عليه أنه يؤخذ منها وهي حية فيؤكل فلو كان مما يلحقه حكم الموت لم يحل الأبد كالأصل كاشم أعضاء الشاة وإيضاً فإن قوله (نسقيكم بما في بطونهم من لبن فرث ودم لبننا خالصاً) (لشاربين) عام في سائر الألبان فاقضى ذلك شيئين أحدهما أن اللبن لا يموت ولا يجرمه موت الشاة والثاني أنه لا ينجس بموت الشاة ولا يكون بمنزلة لبن جعل في وعاء ميت فإن قيل ما الفرق بينه وبين ما لو حلب من شاة حية ثم جعل في وعاء نجس وبين ما إذا كان في صرور الميتة * قيل الفرق بينهما أن موضع الخلقة لا ينجس ما جاوره بما حدث فيه خلقة والدليل على ذلك اتفاق المسلمين على جواز أكل اللحم بما فيه من العروق مع مجاورة الدم لدواخلها من غير تطهير ولا غسل لذلك فدل ذلك على أن موضع الخلقة لا ينجس بالمجاورة لما خلق فيه ودليل آخر وهو قوله (من بين فرث ودم لبننا خالصاً) (لشاربين) وهذا يدل من وجهين على ما ذكرنا أحدهما ما قدمناه آتياً صدر المستقلة اقتضاها لبن الحية ولبن الميتة والثاني إخباره بخروجه من بين فرث ودمها بمجانسة الحكم بطهارته ولم تكن مجاورته لهما موجهة لتنجيسه لأنه موضع الخلقة كذلك كونه في صرور ميتة لا يوجب تنجيسه ويدل على ذلك أيضاً ما رواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الطائف

بجينة فجمعوا يرفعونها بالصا فقال ابن يمين هذا فقالوا بارض فارس فقال
اذكروا اسم الله عليه وكأوا معلوم ان ذبائح الجوس ميتة وقد أباح عليه السلام أكلها
مع العلم بأنها من صنعة أهل فارس وافهم كانوا اذا ذك الجوس ولا ينفق الجبن الا
باتقحة فثبت بذلك ان اتقحة الميتة طاهرة وقد روى القاسم بن الحكم عن غالب بن عبد
الله عن عطاء بن ابي رباح عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت سألت النبي
صلى الله عليه وسلم عن الجبن فقال ضعى السكين واذكرى اسم الله تعالى وكلى فأباح النبي
عليه السلام فى هذا الحديث اكل الجميع منه ولم يفصل بين ما صنع منه باتقحة ميتة او
غيرها وقد روى عن علي وعمر وسلمان وعائشة وابن عمر وطلحة بن عبيد الله وام سلمة
والحسن بن علي اباحوا اكل الجبن الذى فيه اتقحة الميتة فدل ذلك على ان الاتقحة
طاهرة وان كانت من ميتة واذا ثبت بما وصفنا طهارة الاتقحة وان كانت من ميتة ثبت
طهارة لبن الميتة واتقعتها ووجب ان يكون ذلك حكم البيضة الخارجة من الدجاجة
الميتة لانها تبت منها فى حياتها وهى طاهرة يجوز أكلها فكذلك بعد موتها لانها لو كانت
مما يحتاج الى ذكائها لباحها الا ذكاة الاصل كسائر اعضائها لما كان شرط اجنتها
الذكاة لم تحمل الا بذكاة الاصل

(باب شعر الميتة وصوفها والقراء وجلود السباع)

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومحمد بن صالح وعبيد الله بن الحسن يجوز
الاقتناع بمعام الميتة ولا بأس بشعر الميتة وصوفها ولا يكون ميتة لانه يؤخذ منها
فى حال الحياة وقال الليث لا يفتنع بصعب الميتة (١) ولا يعقبها ولا رى بأسا بالقرن
والظلف ان يفتنع به ولا بأس بمعام الميتة ولا الشعر ولا الصوف * حدثنا عبد الباقي
ابن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا سليمان بن عبد الرحمن الدمشقي قال
حدثنا يوسف بن الشقر قال حدثنا الازاعي عن يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة قال
سمعت ام سلمة قالت سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا بأس بمسك الميتة اذا دبغ
ولا بأس بصوفها وشعرها وقرنها اذا غسل بالماء * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال
حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا الحسن بن عمر قال حدثنا عبد الله بن سلمة عن ابن
ابى ليلى عن ثابت البناني عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال حدثني ابي ابي كان عند النبي

قوله (ولا يعقبها) المتب بضم السين كالتب فى فهم من عطف المرادف (لصحة)

صلى الله عليه وسلم فسأله رجل عن الصلاة في الفراء والمساق (١) قال وفي الديباغ عنكم
وروى يحيى الحماني قال حدثنا سيف بن هارون البرجي عن سليمان التيمي عن أبي عثمان
النخعي عن سلمان الفارسي قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الفراء والجبن
والسمن فقال ان الحلال الذي أحل الله تعالى في القرآن والحرام الذي حرم الله تعالى في
القرآن وما سكته عنه فهو عفو منه * قال أبو بكر هذه الاخبار فيها اباحة الشعر
والصوف والفراء والجبن من وجهين احدهما ما ذكرناه حديث ام سلمة من النص
على اباحة الشعر والصوف من الميتة وحديث ابن ابي ليلى في اباحة الفراء والمساق
والآخر ما ذكر في حديث سلمان وفيه دلالة على الاباحة من وجهين احدهما انه لو كان
محرم لا جابة النبي صلى الله عليه وسلم بالتحريم والثاني ان ما لم يذكر بتحريم ولا تحليل
فهو مباح بقوله وما سكته عنه فهو عفو وليس في القرآن تحريم الشعر والصوف ونحوهما
بل فيه ما يوجب الاباحة وهو قوله (والانعام خلقها لكم فيها ذكوة ومنافع) والدفع
ما يتدفأ به من شعرها ووبرها وصوفها وذلك يقتضي اباحة الجميع من الميتة والحى
وقال تعالى (ومن اصوافها واوبارها وأشعارها اثنا وثمانمائة الى حين) فمما يجمع
بالاباحة من غير فصل بين المذكي منه وبين الميتة ومن حظر هذه الاشياء من الميتة
احتج فيه بقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) وذلك يقتضي انها بجميع اجزائها اذا كان
الصوف والشعر والعظام ونحوها من اجزائها اقتضت الآية تحريم جميعها * فيقال
له انما المراد بالآية ما يتأتى فيه الاكل والدليل عليه قوله تعالى في الآية الاخرى (قل
لا اجد فيها أوحى الى محرما على طاعم يطعمه) فآخبر ان التحريم مقصور على ما يتأتى فيه
الاكل وقال النبي عليه السلام انما حرم من الميتة لحمها وفي خبر آخر انما حرم اكلها فان
النبي صلى الله عليه وسلم عن مراده تعالى بتحريم الميتة فلما لم يكن الشعر والصوف
والعظم ونحوها مأكلا فامتنع المأكول لم يقتضها التحريم ومن حيث خصصنا جلد
الميتة المدبوغ بالاباحة للآثار الواردة فيه وجب تخصيص الشعر والصوف ومالا
يتأتى فيه الاكل من جملة المحرم بالآثار المروية فيها مما قدمنا ذكره ويدل عليه ايضا من
جهة اخرى وهي أن جلد الميتة لما كان خروجه عن حد الاكل بالديباغ مبيحا له وجب
ان يكون ذلك حكم سائر ما لا يتأتى فيه الاكل منها من الشعر والصوف ونحوها ويدل
عليه ايضا ان الاخبار الواردة في اباحة الاقتناع بمجود الميتة لم يذكر فيها خلق الشعر
والصوف عنها بل فيها الاباحة على الاطلاق فقتضى ذلك اباحة الاقتناع بما عليها من

(١) قوله (والساق) جمع مستقوى فريدة الكبد (لمصحه)

الشعر والصوف ولو كان التحريم ثابتاً في الصوف والشعر لبينه النبي عليه السلام لعله ان الجلود لا تخلو من أجزاء الحيوان مما ليس فيه حياة وما لا حياة فيه لا يلحقه حكم الموت * والدليل على ان الشعر ونحوه لا حياة فيه ان الحيوان لا يأثم بقطعها ولو كانت فيه حياة لثألم بقطعها كما ثأله قطع سائر اعضائه فدل ذلك على ان الشعر والصوف والمنظم والقرن والظلف والريش لا حياة فيها فلا يلحقها حكم الموت ووجود النماء فيها لا يوجب لها حياة لان الشجر والنبات ينميان ولا حياة فيهما ولا يلحقهما حكم الموت فكذلك الشعر والصوف ويدل عليه ايضا قول النبي عليه السلام ما بان من البهيمة وهي حية فهو ميت وبين منها الشعر والصوف ولا يلحقهما حكم الموت فلو كان مما يلحقهما حكم الموت لوجب ان لا يحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الحيوان فدل ذلك على انه لا يلحقه حكم الموت ولا يحتاج الى ذكاة * وقد روى عن الحسن ومحمد بن سيرين وسعيد بن المسيب وابراهيم اباحة شعر الميتة وصوفها وروى عن عطاء كراهية الميتة وعظام الفيل وعن طاوس كراهة عظام الفيل وروى عن ابن عمر انه رأى على رجل فروا فقال لو أعلمه ذكياً لسميت ان يكون لي منه ثوب وذكراً لسميت ان يرى على رجل فلفسوة تملب فتزعمها وقال ما يدريك لعله مالم يذك وقد اختلف في جلود السباع فكرها قوم واباحها اصحابنا ومن قدمنا ذكره من الصحابة والتابعين وقد روى عطاء عن ابن عباس وابو ابي برة عن جابر ومطرف عن عمار اباحة الاقتناع بجلود السباع وعن علي بن حسين والحسن وابراهيم والضحاك وابن سيرين لا بأس بلبس جلود السباع وعن عطاء عن عائشة في الفراء دأغها ذكاتها * فان قال قائل روى قتادة عن ابي المديح عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن جلود السباع وفتادة عن ابي شيخ الهنائي ان معاوية قال لنفر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تعلمون ان النبي عليه السلام نهى عن سروج النمرود ان يركب عليها قالوا نعم وقد تنازع اهل العلم معنى هذين الحديثين فقالوا نكروا هذا نهى تحريم يقتضي تحريم لبسها على كل حال وقال آخرون هو على وجه الكراهية والتشبه بزي المعجم كما روى ابو اسحاق عن هبيرة بن مريم عن علي قال نهى النبي عليه السلام عن خاتم الذهب وعن لبس القمى (١) وعن الثياب الحر وماروى عن الصحابة في اباحة لبس جلود السباع والاقتناع بها يدل على ان النهى على وجه الكراهية

(١) قوله (وعن لبس القمى) الذي ثياب من كتان مخلوط بحرير يوثق بهامن مصر نسبت الي قرية على ساحل البحر قال لها القمى بفتح القاف (لمصحه)

والتشبه بالمجم وقد تقدم ذكر حديث سلمان وغيره عن النبي عليه السلام في اباحه ليس
الفراء والانتفاع بها وقوله عليه السلام ايما اهاب ديعق فقد طهر وقوله دياغ الاديم
ذكاته عام في جلود السباع وغيرها وهذا يدل على ان النهي عن جلود السباع ليس من
جهة النجاسة بل على وجه الكراهة والتشبه بالمجم

﴿ باب تحريم الدم ﴾

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقال (حرمت عليكم الميتة والدم) فلو
لم يرد في تحريمه غير هاتين الايتين لاقضى ذلك تحريم سائر الدماء قليلا وكثيرا
فلما قال في آية أخرى (قل لا اجد فيها اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
أو دما مسفوحا) دل ذلك على أن المحرم من الدم هو المسفوح دون غيره فان قال قائل
قوله (أو دما مسفوحا) خاص فيما كان منه على هذه الصفة وقوله في الايتين الاخرين
عام في سائر الدماء فوجب اجراؤه على عمومه اذ ليس في الآية ما يخصه قيل له قوله
(او دما مسفوحا) جاء فيه نفي لتحريم سائر الدماء الا ما كان منه بهذا الوصف لانه قال
(قل لا اجد فيها اوحى الى محرما على طاعم) الى قوله (أو دما مسفوحا) واذا كان
ذلك على ما وصفتنا لم يخل من أن يكون قوله (انما حرم عليكم الميتة والدم) متاخرا
عن قوله (أو دما مسفوحا) او ان يكونا نزولا معا فلما عدنا تاريخ نزول الايتين
وجب الحكم بنزولهما معا فلا يثبت حينئذ تحريم الدم الا مقودا بهذه الصفة وهو
ان يكون مسفوحا وحدثنا ابو القاسم عبد الله بن محمد بن اسحق المروزي قال حدثنا
الحسين بن أبي الربيع الجرجاني اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن
دينار عن عكرمة قال لولا هذه الآية (او دما مسفوحا) لاتبع المسلمون من العروق
ما اتبع اليهود وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال اخبرنا عبد الرزاق قال
اخبرنا عمر بن قتادة في قوله (أو دما مسفوحا) قال حرم من الدم ما كان مسفوحا
واما اللحم فخالطه الدم فلا بأس به وروى القاسم بن محمد عن عائشة انها سألت عن الدم
يكون في اللحم والمذبح قالت انما نهى الله عن الدم المسفوح ولا خلاف بين الفقهاء في
جواز كل اللحم مع بقاء اجزاء الدم في العروق لانه غير مسفوح الا ترى انه متى صب
عليه الماء ظهرت تلك الاجزاء فيه وليس هو بمحرم اذ ليس هو مسفوحا ولما وصفتنا
قال اصحابنا ان دم البراغيث والبق والتباب ليس بنجس وقالوا أيضا ان دم السمك ليس
بنجس لانه يؤكل بدمه وقال مالك في دم البراغيث اذا تقاض غسله يغسل دم التباب

ودم السمك وقال الشافعي لا يفسد الوضوء (١) إلا أن تقع فيه نجاسة من دم أو بول أو غيره فعمم الدماء كلها فان قال قائل قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (أو دما مسفوحا) يوجب تحريم دم السمك لانه مسفوح قيل له هذا مخصوص بقوله عليه السلام اجلتى ميتتان ودمان السمك والجراد فلما اباح السمك بمافيه من الدم من غير اراقته وقدمت في المسحون هذا الخبر بالقبول في اباحة السمك من غير اراقته دمه وجب تخصيص الآية في اباحة دم السمك اذ لو كان محظورا لم يحل دون اراقته دمه كالشاة وسائر الحيو ان ذوات الدماء والله أعلم

(باب تحريم الخنزير)

قال الله تعالى ﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ وقال تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال تعالى (قل لا أجد فيما أوحى الى محر ما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا ولحم خنزير) فنص في هذه الآيات على تحريم لحم الخنزير والامة عقلت من تأويله ومعناه مثل ما عقلت من تنزيهه والاحم وان كان مخصوصا بالذكور فان المراد جميع اجزائه وانما خص الذكور لانه اعظم منفعة وما يبتغى منه كالتصدي على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد وخص القتل بالذكور لانه اعظم ما يقصد به الصيد وكقوله تعالى (اذا ودى للصادرة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فخص البيع بالبهائم لانه كان أعظم ما يبتغون من منافعهم والمعنى جميع الامور الشاغلة عن الصلاة وانما خص على البيع تأكيذا لنهي عن الاشتغال عن الصلاة كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تأكيداً لحكم تحريمه وحظرا لسائر اجزائه فدل على ان المراد بذلك جميع اجزائه وان كان النص خاصاً بلحمه * وقد اختلف الفقهاء في جواز الاقتناع بشعر الخنزير فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز الاقتناع به لا خنزير وقال أبو يوسف اكره الخنزير به وروى عنه الاباحة وقال الاوزاعي لا بأس ان يخط بشعر الخنزير ويجوز اخراجه ان يشتريه ولا يبيعه وقال الشافعي لا يجوز الاقتناع بشعر الخنزير * قال أبو بكر لما كان المنصوص عليه في الكتاب من الخنزير لحمه وكان ذلك تأكيذاً لحكم تحريمه على ما بينا جاز أن يقال ان التحريم قد يتناول الشعر وغيره وجائز أن يقال أن التحريم منصرف الى ما كان فيه الحياة منه مما لم يأخذ منه فاما الشعر فإنه لما لم يكن فيه حياة لم يكن من اجزاء الحي فلم يلحقه حكم التحريم كما بينا

(١) قوله (الوضوء) بالفتح هو الماء الذي يوضأ به (لمصلحة)

في شعر الميتة وان حكم المذكي والميتة في الشعر سواء الا ان من اباح الانتفاع به من اصحابنا فذكر أنه انما اجازته استحسانا وهذا يدل على ان التحريم قد تناول الجميع عندهم بمأخذه من الشعر وانما استحسنوا اجازة الانتفاع به للخبر دون جواز بيعه وشرائه لما شاهدوا المسلمين وأهل العلم يقررون الاساس كقصة على استعماله من غير تكثير ظهر منهم عليهم فصار هذا عندهم اجماعا من السلف على جواز الانتفاع به وظهور العمل من العامة في شيء مع اقرار السلف اياهم عليه وتركهم التكثير عليهم بوجوب اباحتهم عندهم وهذا مثل ما قالوا في اباحة دخول الحمام من غير شرط اجرة معلومة ولا مقدار معلوم لما يستعمله من الماء ولا مقدار مدة لبثه فيه لان هذا كان ظاهرا مستفيضا في عهد السلف من غير منكر به على فاعليه فصار ذلك اجماعا منهم وكذلك قالوا في الاستصناع انهم اجازوه لعمل الناس ومراهم فيه اقرار السلف الكافة على ذلك وتركهم التكثير عليهم في استعماله فصار ذلك اصلا في جواز ونظائر ذلك كثيرة واختلف أهل العلم في خنزير الماء فقال اصحابنا لا يؤكل وقال مالك وابن ابي ليلى والشافعي والاوزاعي لا بأس باكل كل شيء يكون في البحر وقال الشافعي لا بأس بخنزير الماء ومنهم من يسميه حمار الماء وقال الليث بن سعد لا يؤكل انسان الماء ولا خنزير الماء * قال ابو بكر طاهر قوله (ولحم الخنزير) موجب لحظر جميع ما يكون منه في البر وفي الماء لشمول الاسم له * فان قيل انما ينصرف هذا الى خنزير البر لانه الذي يسمى بهذا الاسم على الاطلاق وخنزير الماء لا يطلق عليه الاسم وانما يسمى به مقيدا واسمه الذي يطلق عليه في المادة حمار الماء * قبل له لا يخلو خنزير الماء من ان يكون على خلقه خنزير البر وصفته او على غير ذلك فان كان على هذه الخلقة فلا فرق بينهما في اطلاق الاسم عليه من قبل ان كونه في الماء لا يغير حكمه اذا كان في معناه وعلى خلقه الا ان تقوم الدلالة على خصوصه وان كان على خلقه اخرى غيرهما ومن اجلها يسمى حمار الماء فكانهم انما اخرجوا اسم الخنزير على ما ليس بخنزير ومعلوم ان احدا لم يخطئهم في التسمية فدل ذلك على انه خنزير على الحقيقة وان الاسم يتناول على الاطلاق وتسميته اياه حمار الماء لا يسلبه اسم الخنزير اذ جائز ان يكونوا سموه بذلك ليعرفوا بينه وبين خنزير البر وكذلك كلب الماء وكلب البر سواء لا فرق بينهما اذ كان الاسم يتناول الجميع وان خالفه في بعض اوصافه والله أعلم

(باب تحريم ما اهل به لغير الله)

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله) ولا خلاف

بين المسلمين ان المراد به الذبيحة اذا اهل بها لغير الله عند الذبح * فن الناس من يزعم ان المراد بذلك ذبايح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) واجازوا ذبيحة النصراني اذا سمي عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقالوا ان الله تعالى قد اباح اكل ذبايحهم مع علمه بانهم يهلون باسم المسيح على ذبايحهم وهو مذهب الاوزاعي والليث ابن سعد ايضا وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد بن زفر ومالك والشافعي لا تؤكل ذبايحهم اذا سمو عليها باسم المسيح * وظاهر قوله تعالى (وما اهل به لغير الله) يوجب تحريمها اذا سمي عليها باسم غير الله لان الالهلال به لغير الله هو اظهار غير اسم الله ولم يفرق الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد ان يكون الالهلال به لغير الله وقوله في آية اخرى (وما ذبح على النصب) وعادة العرب في الذبايح للاوثان غير مانع اعتبار عموم الآية فيما اقتضاه من تحريم ماسمي عليه غير الله تعالى وقد روي عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة ان عليا عليه السلام قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا ذبايحهم فكلوا فان الله قد احل ذبايحهم وهو يعلم ما يقولون . واما ما احتج به القائلون باباحة ذلك لباحة طعام اهل الكتاب مع علمه بما يقولون فليس فيه دلالة على ما ذكره والآن اباحة طعام اهل الكتاب معقودة بشرطة ان لا يهلوا لغير الله اذ كان الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما فكأنه قال وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم ما لم يهلوا به لغير الله * فان قال قائل ان النصراني اذا سمي الله فاعلم يريد به المسيح عليه السلام فاذا كان ارادته كذلك ولم تمنع صحة ذبيحته وهو مع ذلك مهمل به لغير الله كذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضره عند ذكر الله تعالى في ارادته المسيح * قيل له لا يجب ذلك لان الله تعالى انما كلفنا حكم الظاهر لان الالهلال هو اظهار القول فاذا اظهر اسم غير الله لم يحل ذبيحته لقوله (وما اهل به لغير الله) واذا اظهر اسم الله فغير جائز لنا حمله على اسم المسيح عنده لان حكم الاسماء ان تكون محمولة على حقايقها ولا تحمل على ما لا يقع الاسم عليه عندنا ولا يستحقه ومع ذلك فليس يمنع ان تكون العبادة علينا في اعتبار اظهار الاسم دون الضمير الا ترى ان من اظهر القول بالتوحيد وتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم كان حكمه حكم المسلمين مع جواز اعتقاده للتشبيه المضاد للتوحيد وكذلك قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وقد اعلم الله ان في القوم منافقين يعتقدون غير ما يظهر ون ولم يجر معهم ذلك مجرى سائر

المشركين بل حكم لهم فيما ياملون به من احكام الدنيا بحكم سائر المسلمين على ماظهر من امورهم دون ما بطن من ضائرتهم وكذلك جائز ان تكون صفة كآلة النصراني متعلقة باظهار اسم الله تعالى وانه متى اظهر اسم المسيح لم تصحذ كآلة كسائر المشركين اذا اظهروا على ذبايحهم اسماء اوثانهم والله أعلم

(باب ذكر الضرورة المبيحة لاكل الميتة)

قال الله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) وقال في آية اخرى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وقال (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) فقد ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات واطلق الاباحة في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) فاقضى ذلك وجود الاباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها * واختلف اهل العلم في معنى قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فقال ابن عباس والحسن ومسروق (غير باغ) في الميتة (ولا عاد) في الاكل وهو قول اصحابنا ومالك بن انس واباحوا للبيعة الخارجين على المسلمين اكل الميتة عند الضرورة كما اباحوه لاهل العدل وقال مجاهد وسعيد بن جبيرة اذا لم يخرج باغيا على امام المسلمين ولم يكن سفره في معصية فله ان ياكل الميتة اذا اضطر اليها وان كان سفره في معصية او كان باغيا على الامام لم يحز له ان ياكل وهو قول الشافعي * وقوله (الا ما اضطررتم اليه) * يوجب الاباحة للجميع من المطيعين والعصاة وقوله في الآية الاخرى (غير باغ ولا عاد) وقوله (غير متجانف لاثم) لما كان محتملا ان يريد به البني والعدوان في الاكل واحتمل البني على الامام او غير لم يحز لنا تخصيص عموم الآية الاخرى بالا حتم بل الواجب حله على ما يواظب على معنى العموم من غير تخصيص وايضا فقد اتفقوا على انه لو لم يكن سفره في معصية بل كان سفره لحج او غزو او تجارة وكان مع ذلك باغيا على رجل في اخذ ماله او عاديا في ترك صلاة او زكاة لم يكن ما هو عليه من البني والعدوان مانعا من استحبابه الميتة للضرورة * فنبت بذلك ان قوله (غير باغ ولا عاد) لم يرده اقتفاء البني والعدوان في سائر الوجوه وليس في الآية ذكر شيء منه مخصوص فيوجب ذلك كون اللفظ مجعلا مفتقرا الى البيان فلا يجوز تخصيص الآية الاولى به لتعذر استعماله على حقيقته وظاهره ومتى حملنا ذلك على البني والعدوى في الاكل استعمالنا اللفظ على عمومه وحقيقته

فيما يريد به وورديه فكان حمله على ذلك أولى من وجهين أحدهما انه يكون مستعملا على عمومه والآخر انما لوجب به تخصيص قوله (الا ما اضطررتم اليه) * وكذلك (غير متجاف لاثم) لا يخلو من ان يريد به مجافية سائر الاثام حتى يكون شرط الاباحة للمضطر ان يكون غير متجاف لاثم اصلا في الاكل وغيره حتى ان كان مقبيا على ترك رد مظلمة درهم أو ترك صلاة أو صوم لم يقب منه لا يحل له الاكل أو ان يكون جائز له الاكل مع كونه مقبيا على ضرب من المعاصي بعد ان لا يكون سفره في معصية ولا خارجا على امام وقد ثبت عند الجميع ان اقامته على بعض المعاصي لا تمنع استحبابه للميتة عند الضرورة فثبت ان ذلك ليس عراذم بعد ذلك يحتاج في اثبات المأثم الذي يمنع الاستباحة الى دلالة من غير الآية وهذا يوجب اجمال اللفظ واقتضاه الى البيان فيؤدي ذلك الى وقوف حكم الآية على بيان من غيرها . ومتى امكننا استعمال حكم الآية وجب علينا استعمالها وجهة امكان استعمالها ما وصفنا من اثبات المراد فيها وتمدنا في الاكل بان لا يتناول منها الا بمقدار ما يمسك الرق ويزيل خوف التلف وايضا قال الله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلا نفسه متلفا لها عند جميع أهل العلم ولا يختلف في ذلك عندهم حكم المعاصي والمطيع بل يكون امتناعه عند ذلك من الاكل زيادة على عصيانه فوجب ان يكون حكمه وحكم المطيع سواء في استباحة الاكل عند الضرورة ألا ترى انه لو امتنع من اكل المباح من الطعام معه حتى مات كان معصيا لله تعالى وان كان باغيا على الامام خارجا في سفر معصية والميتة عند الضرورة بمنزلة المذكي في حال الامكان والسعة . فان قيل قد يمكنه الوصول الى استباحة اكل الميتة بالنوبة فاذا لم يقب فهو الجاني على نفسه . قيل له أجل هو كما قلت الا انه غير مباح له الجنائية على نفسه بترك الاكل وان لم يقب لان ترك النوبة لا يبيح له قتل نفسه وهذا المعاصي متى ترك الاكل في حال الضرورة حتى مات كان مرتكبا للضربين من المعصية احدهما خروجه في معصية والثاني جنائته على نفسه بترك الاكل وايضا فالمطيع والمعاصي لا يختلفان فيما يعمل لهما من المأكولات أو يحرم ألا ترى أن سائر المأكولات التي هي مباحة للطيعين هي مباحة للعصاة كسائر الاطعمة والاشربة المباحة وكذلك ما حرم من الاطعمة والاشربة لا يختلف في تحريمه حكم الطيعين والعصاة فلما كانت الميتة مباحة للطيعين عند الضرورة وجب ان يكون كذلك حكم العصاة فيها كسائر الاطعمة المباحة في غير حال الضرورة * فان قال قائل اباحة الميتة رخصة للمضطر ولا رخصة للمعاصي * قيل له قد انظمت

هذه المعارضة الخطا من وجهين احدهما قوله اباحة الميتة رخصة للمضطر وذلك لان اكل الميتة فرض على المضطر والاضطرار يزول الحزرو متى امتنع المضطر من اكلها حتى مات صار قاتلا لنفسه بمنزلة من ترك اكل الخبز وشرب الماء في حال الامكان حتى مات كان ماصيا لله جافيا على نفسه ولا خلاف في ان هذا احكم المضطر الى الميتة غير الباغي فقول القائل اباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله لو قال ان اباحة اكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ولا يطلق هذا احد يعقل لان الناس كلهم يقولون فرض على المضطر الى الميتة اكلها فلا فرق بينهما والمالم يختلف العاصي والمطيع في اكل الخبز وشرب الماء كذلك في اكل الميتة عند الضرورة واما الوجه الثاني من الخطا فهو قوله انه لا رخصة للعاصي وهذه قضية فاسدة ياجماع المسلمين لانهم رخصوا المقيم العاصي الافطار في رمضان اذا كان مريضا وكذلك يرخصون له في السفر التيمم عند عدم الماء ويرخصون للمقيم العاصي ان يمسح بوماو لية وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رخص للمقيم يوماو لية وللسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع فبان بما وصفتنا فساد هذه المقالة * وقوله (فن اضطر غير باغ ولا ماد فلاثم عليه) وقوله (فن اضطر في محبة غير متجاف لاثم فان الله غفور رحيم) كل واحد من هذين فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لان وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر فيكون قوله (فلاثم عليه) وقوله (فان الله غفور رحيم) خبراً له * وقوله (فن اضطر) لا بد له من خبر به ثم الكلام اذ لم يكن الحكم متعلقاً بنفس الضرورة وخبره الذي يتم به الكلام ضميره وهو الاكل فكان تقديره فن اضطر فاكل فلاثم عليه * ثم قوله (غير باغ ولاعاد) على قول من يقول (غير باغ) في الميتة (ولاعاد) في الاكل فيكون البني والمدوان حالالا كل وتقديره على قول من يقول (غير باغ ولاعاد) على المسلمين فن اضطر غير باغ ولاعاد على المسلمين فاكل فلاثم عليه فيكون البني والمدوان حالاله عند الضرورة قبل أن ياكل فلا يكون ذلك صفة للاكل وعند الاولين يكون صفة للاكل * والحذف في هذا الموضع الحذف في قوله (فن كان منكم مريضا أو على سفر فمدة من أيام آخر) والمعنى فاطر فمدة من أيام آخر حذفت فاطر وقوله (فن كان منكم مريضا أو به اذى من رأسه فقدية من صيام) ومعناه فحلق فقدية وانما جاز الحذف لعلم مخاطبين بالحذف ودلالة الخطاب عليه وهذا يوجب ان يكون حمله على البني والمدوان في الاكل أولى منه على المسلمين وذلك لانه لم يتقدم للمسلمين في الآية ذكر لا يحذف ولا مذكوراً

كحذف الاكل لحمله على ما في مقتضى الآية بأن يكون حاله فيه وصفة أولى من حمله على معنى لم يتضمنه اللفظ لا محذوفاً ولا مذكوراً * واما قوله (الاما اضطررتم اليه) فلا ضمير فيه ولا حذف لانه لفظ مستغن بنفسه اذ هو استثناء من جملة مفهومة المعنى وهو التحريم بقوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) فانه مباح لكم وهذا اللفظ مستغن عن الضمير ومعنى الضرورة ههنا هو خوف الضرر على نفسه او بعض اعضائه بتركه الا كل وقد انطوى تحته معنيان احدهما ان يحصل في موضع لا يمدفئ الميته والثاني ان يكون غيرهما موجودا ولكنه اكره على اكلها بعيد مخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض اعضائه وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالهما وقد روى عن مجاهد انه تأولها على ضرورة الاكراه ولانه اذا كان المعنى في ضرورة الميته ما يخاف على نفسه من الضرر في ترك تناوله وذلك موجود في ضرورة الاكراه وجب ان يكون حكمه حكمه ولذلك قال اصحابنا فيمن اكره على اكل الميته فلم يأكلها حتى قتل كان عاصيا لله كن اضطر الى ميته بان عدم غيرهما من الماء كولات فلم يأكل حتى مات كان عاصيا كن ترك الطعام والشراب وهو واجد ما حتى مات فموت عاصيا لله بتركه الاكل لان اكل الميته مباح في حال الضرورة كسائر الاطعمة في غير حال الضرورة والله أعلم

(باب المضطر الي شرب الخمر)

قال ابو بكر وقد اختلف في المضطر الي شرب الخمر فقال سعيد بن جبير المطيع المضطر الي شرب الخمر يشربها وهو قول اصحابنا جميعا وانما يشرب منها مقدار ما عسكه ريقه اذ كان يرد عطشه وقال الحارث المكي ومكحول لا يشرب لانها لا تزيد الا عطشا وقال مالك والشافعي لا يشرب لانها لا تزيد الا عطشا وجوابا وقال الشافعي ولا نهائهم بالعقل وقال مالك انما ذكرت الضرورة في الميته ولم تذكر في الخمر * قال ابو بكر في قول من قال انها لا تزيد ضرورة العطش والجوع لامعنى لمن وجعين احدهما انه معلوم من حالها انها تمسك الرق عند الضرورة وتزيل العطش ومن أهل التمة فيما بلغنا من لا يشرب الماء دهر ا اكتفاء بشرب الخمر عنه فقوله في ذلك غير المعقول المعلوم من حال شاربيها والوجه الآخر انه ان كان كذلك كان الواجب ان نحيل مسئلة السائل عنها ونقول ان الضرورة لا تقع الي شرب الخمر واما قول الشافعي في ذهاب العقل فليس من مسئلتنا في شيء لانه سئل عن القليل الذي لا يذهب العقل

إذا اضطر إليه وأما قول مالك أن الضرورة تأخذ كرت في الميتة ولم تذكر في الخمر فانهما في بعضهما مذكورة في الميتة وما ذكر معها وفي بعضها مذكورة في سائر المحرمات وهو قوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) وقد فصل لنا تحريم الخمر في مواضع من كتاب الله في قوله تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها أثم كبير) وقوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) وقال (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وذلك يقتضي التحريم والضرورة المذكورة في الآية منتظمة لسائر المحرمات وذكره لها في الميتة وما عطف عليها غير ما عطف من اعتبار عموم الآية الأخرى في سائر المحرمات ومن جهة أخرى أنه إذا كان المعنى في إباحة الميتة إحياء نفسه بأكلاها وخوف التلف في تركها وذلك موجود في سائر المحرمات وجب أن يكون حكمها حكمها الموجود للضرورة والله اعلم

(باب في مقدار ما يأكل المضطر)

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشافعي فيأروا عنه الزنى لا يأكل المضطر من الميتة إلا مقدار ما يمسك به رمقه وروى ابن وهب عن مالك أنه قال يأكل منها حتى يشبع ويتروك منها فان وجد عنها غنى طرحتها وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يسد جوعه * قال أبو بكر قال الله تعالى (إلا ما اضطررتم إليه) وقال فن اضطر غير باغ ولا عاد) فعلق الإباحة بوجود الضرورة والضرورة هي خوف الضر بتركه إلا كل ما على نفسه أو على عضو من أعضائه فتأكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر في الحال فقد زالت الضرورة ولا اعتبار في ذلك بمد الجوعة لأن الجوع في الابتداء لا يبيع أكل الميتة إذا لم يخف ضررا بتركه وأيضاً قوله تعالى (فن اضطر غير باغ ولا عاد) فقد بينا أن المراد منه غير باغ ولا عاد في الأكل ومعلوم أنه لم ير دال الأكل منها فوق الشبع لأن ذلك محظور في الميتة وغيرها من المباحات فوجب أن يكون المراد غير باغ في الأكل منها مقدار الشبع فيكون البني والتعدى واقعين في أكله منها مقدار الشبع حتى يكون لا اختصاصه الميتة بهذا الوصف وعقده الإباحة بهذه الشريطة قائمة وهو أن لا يتناول منها إلا مقدار زال خوف الضرورة ويدل على ذلك أيضاً أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يحز له أن يتناول الميتة ثم إذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يحز له أن يأكل الميتة وكذلك إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر حر عليه أكلها إذ ليس أكل الميتة بأولى بالإباحة

الاكل بعد زوال الضرورة من الطعام الذي هو مباح في الاصل وقدروى الاوزاعى
عن حسان بن عطية الايى اذ رجا سال النبي عليه السلام فقال انا نكون بالارض
تصينا المخصة فتى تحمل لنا الميتة قال متى ما لم تصطبجوا او تقتبجوا او تجحدوا
بها بقلنا فشانكم بها فلم يسبح لهم الميتة الا اذا لم يجدوا صبوحا وهو شرب الغداء
أو غبوقا وهو شرب العشاء او يجلدوا بقلنا ياكلونه لان من وجد غداء أو عشاء
او بقلنا فليس بمضطر وهذا يدل على معنيين أحدهما أن الضرورة هي المبيحة للميتة
دون حال المضطر في كونه مطيعاً وطاعياً لزم بفرق النبي عليه السلام للسائل بين حائل
المطيع والعاصى في اباحته بل سوى بينهما والثاني ان اباحة الميتة مقصورة على حال
خوف الضرر والله أعلم

(باب هل في المال حق واجب سوى الزكاة)

قال الله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) الآية قيل في قوله تعالى
(ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق) انه يريد به اليهود والنصارى حين انكسرت
فسخ القبلة طاع الله تعالى ان البر انما هو في طاعة الله تعالى واتباع امره لا في التوجه
الى المشرق والمغرب اذ الم يكن فيه اتباع امره وان طاعة الله الآن في التوجه الى الكعبة
اذ كان التوجه الى غيرها منسوخا * وقوله تعالى (ولكن البر من آمن بالله واليوم
الآخر) قيل ان فيه حذفاً ومعناه ان البر يز من آمن بالله وقيل انه اراد به ان البار من
آمن بالله كقول الخنساء

ترفع مارتعت (١) حتى اذا ذكرت * فانما هي اقبال وادبار

يعنى مقبلة ومديرة وقوله تعالى (وآتى المال على حبه) يعنى ان البار من آتى المال على
حبه قيل فيه انه يعنى حب المال كقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون)
وقيل انه يعنى حب الايتاء وان لا يكون متسخطا عند الاعطاء ويحتمل ان يكون اراد
على حب الله تعالى كقوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) وجائز ان يكون
مراده جميع هذه الوجوه * وقدروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما يدل على
انه اراد حب المال وهو مارواه جرير بن عبد الحميد عن عمارة بن القمقاع عن ابى زرة
عن ابى هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أى الصدقة
افضل فقال ان تصدق واقت صحيح تخشى الفقر وتامل الغنى ولا تعمل حتى اذا بلغت

(١) غفلت (لسخة)

الحق قوم قلت لقلان كذا ولقلان كذا وقد كان لقلان وحدثنا ابو القاسم عبد الله بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا الثوري عن زبيد عن مرة عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى (وَأَن تَمَالِكُمُ عَلَىٰ جِبِئِهِ) قال ان يؤتبه وامت صحيح تامل العيش وتخشى الفقر * وقوله تعالى (وَأَن تَمَالِكُمُ عَلَىٰ جِبِئِهِ ذَوَى الْقُرْبَى) يحتمل به ان يريد به الصدقة الواجبة وان يريد به التطوع وليس في الآية دلالة على انها الواجبة وانما فيها حث على الصدقة ووعدها بالتواب عليها وذلك لان اكثر ما فيها انها من البر وهذا اللفظ ينطوي على الفرض والنفل الا ان في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على انه لم يريد به الا كاة لقوله تعالى (واقام الصلوة وآتى الزكاة) فلما عطف الزكاة عليها دل على انه لم يرد بالزكاة بالصدقة المذكورة قبلها * ومن الناس من يقول اراد به حقوقا واجبة في المال سوى الزكاة نحو وجوب صلة الرحم اذا وجدته ذا ضرر شديد ويجوز ان يريد من قد اجهدته الجوع حتى يخاف عليه التلف فيلزم ان يعطيه ما يسد جوعه * وقد روى شريك عن ابى هريرة عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي عليه السلام انه قال في المال حق سوى الزكاة وتلا قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر) الآية وروى سفيان عن ابى الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ذكر الابل فقال ان فيها حقا فاسئل عن ذلك فقال اطراق فحلها واطارة ذلولها ومنحة سميتها فذكر في هذين الحديثين ان في المال حقا سوى الزكاة وبين في الحديث الاول انه تاويل قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم) الآية وجائز ان يريد بقوله في المال حق سوى الزكاة ما يلزم من صلة الرحم بالاتفاق على ذوى المحارم الفقراء ويحكم به الحاكم عليه لو الله وذوى محارمه اذا كانوا اقرباء عاجزين عن الكسب وجائز ان يريد به ما يلزمه من طعام الجماع المضطر وجائز ان يريد به حقا مندوبا اليه لا واجبا اذ ليس قوله في المال حق يقتضي الوجوب اخمن الحقوق ما هو نديب ومنها ما هو فرض * وحدثنا عبد الباقي حدثنا احمد بن حماد بن سفيان قال حدثنا كثير بن عبيد حدثنا بقية عن رجل من بني تميم يكنى ابا عبد الله عن الضبي الشعبي عن مسروق عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نسخت الزكاة كل صدقة * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق التستري قال حدثنا علي بن سعيد قال حدثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتوب عن عامر عن مسروق عن علي قال نسخت الزكاة كل صدقة * فان صح هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فسائر الصدقات الواجبة منسوخة بالزكاة وان لم يصح ذلك مرفوعا الى النبي

صلى الله عليه وسلم لجها القراويه فان حديثه على عليه السلام حسن السند وهو يوجب
ايضا اثبات نسخ الصدقات التي كانت واجبة بالزكاة وذلك لا يعلم الا من طريق التوقيف
فيعلم بذلك ان ما قاله على هو بتوقيف من النبي عليه السلام اياه عليه وحينئذ يصح كون
المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداء باسباب من قبل من يجب عليه
تقتضي لزوم اخراجها ثم نسخت بالزكاة نحو قوله تعالى (واذا حضر القسمة اولوا
القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه) ونحو ما روى في قوله تعالى (وآتوا حقه
يوم حصاده) انه منسوخ عند بعضهم بالعشر ونصف العشر فيكون المنسوخ بالزكاة
مثل هذه الحقوق الواجبة في المال من غير ضرورة واما ما ذكره من الحقوق التي تلزم
من نحو الاتفاق على ذوى الارحام عند المعجز عن التكسب وما يلزم من اطعام المضطر فان
هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكاة . وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء
ولم تنسخ بالزكاة مع ان وجوبها ابتداء من قبل الله تعالى غير متعلق بسبب من قبل العبد
فهذا يدل على ان الزكاة لم تنسخ صدقة الفطر وقد روى الواقدي عن عبد الله بن عبد
الرحمن عن ابي هريرة عن عروة عن مائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بـ زكاة
الفطر قبل ان تفرض الزكاة فلما فرضت الزكاة لم يأمرهم ولم ينههم وكانوا يخرجونها فهذا
الخبر لو صح لم يدل على نسخها لان وجوب الزكاة لا ينفي بقاء وجوب صدقة الفطر وعلى
ان الاولى ان فرض الزكاة متقدم على صدقة الفطر لانه لا خلاف بين السلف في ان حكم
السجدة ممكينة وانها من اوائل ما فزل من القرآن وفيها وعيد تارك الزكاة عند قوله
(وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون) والامر بصدقة
الفطر اما بان المدينة قد دل ذلك على ان فرض الزكاة متقدم لصدقة الفطر وقد روى عن
ابن عمر وعجابه في قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انها محكمة وانه حق واجب
عند القوم غير الزكاة * واما الحقوق التي تجب باسباب من قبل العبد نحو الكفارات
والنذور فلا خلاف ان الزكاة لم تنسخها * واليتامى المرادون بالآية هم الصغار الفقراء
الذين مات آبائهم والمساكين مختلف فيه وسند كذا في سورة ابراءة ان شاء الله تعالى
وابن السبيل روى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف القول الاول اشبه لانه
انما سمي ابن السبيل لانه على الطريق كاقبل للطير الاوز ابن ماء الملازمة له قال ذو الرمة
وردت اعتسافا (١) والثريا كانها * على قبة الرأس ابن ماء محلق
والسائلين يعني به الطالبين للصدقة قال الله تعالى (وفي اموالهم حق معلوم للسائلين

(١) عشاء (نسخة)

(المحروم) * حدثنا عبد الباقي بن قافع قال حدثنا معاذ بن المنثري قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان قال حدثنا مصعب بن محمد قال حدثنا يعلى بن أبي يحيى عن فاطمة بنت حسين بن علي رضي الله تعالى عنهم اجمعين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للسائل حق وان جاء على فرس * حدثنا عبد الباقي بن قافع قال حدثنا عبيد بن شريك حدثنا ابو الجاهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطوا السائل وان اتى على فرس والله تعالى أعلم .

(باب القصاص)

قال الله تعالى : كتب عليكم القصاص في القتلى (هذا كلام مكثف بنفسه غير مفتقر الى ما بعده الا ترى انه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوما من لفظه واقتضى ظاهره وجوب القصاص على المؤمنين في جميع القتلى * والقصاص هو أن يفعل به مثل ما فعل به من قوئك اقتصر أثر فلان اذا فعل مثل فعله قال الله تعالى (فارتد اعلى آثارها قصبا) وقال تعالى (وقالت لاخته قصيه) اي ابتغى اثره * وقوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام) و (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين) وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات يعني بها المفروضات * فانتظمت الآية استحباب القصاص على المؤمنين اذا قتلوا من قتلوا من سائر المقتولين لمعوم لفظ المقتولين والخصوص انما هو في القتاتين لانه لا يكون القصاص مكتوبا عليهم الا وهم قاتلون فاقتضى وجوب القصاص على كل قاتل عمدا بمحبة الا ما خصه الدليل سواء كان المقتول عبدا او ذميا كذا ذكرنا او انشئ لشمول لفظ القتلى للجميع . وليس توجيه الخطاب الى المؤمنين بإحباب القصاص عليهم في القتلى عوجبا ان يكون القتلى مؤمنا لان علينا اتباع عموم اللفظ ما لم تنقض دلالته بالخصوص وليس في الآية ما يوجب خصوص الحكم في بعض القتلى دون بعض فان قال قائل يدل على خصوص الحكم في القتلى وجهان احدهما في فسق الآية (فمن عني له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف) والكافر لا يكون اذنا المسلم فدل على ان الآية خاصة في قتلى المؤمنين والثاني قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد والاني بالاني) قيل له هذا غلط من وجهين احدهما انه اذا كان اول الخطاب قد شمل الجميع فاعطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب تخصيص عموم اللفظ وذلك نحو قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وهو عموم في المطلقة ثلاثا وما دونها هم عطف قوله

تعالى (فأذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو مروهن بمعروف) وقوله تعالى
 (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) وهذا الحكم خاص في المطلق لما دون الثلاث ولم
 يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ في إيجاب ثلاثة قروء من المدة على جميعهن ونظائر
 هذا كثيرة في القرآن والوجه الآخر أن يريد الأخوة من طريق النسب لا من جهة الدين
 كقوله تعالى (والى عاد أخاهم هودا) وأما قوله (الحرب بالحر والعبد بالعبد) فلا يوجب
 تخصيص عموم اللفظ في القتل لأنه إذا كان أول الخطاب مكتفيا بنفسه غير مقتصر إلى
 ما بعده لم يحز لنا أن قصر عليه * وقوله (الحرب بالحر) أعناه بيان ما تقدم ذكره
 على وجه التأكيد وذكر الحال التي خرج عليها الكلام وهو ما ذكره الشعبي وقنادة
 أنه كان بين حيين من العرب قتال وكان لاحدهما طول على الآخر فقالوا لا ترضى إلا أن
 يقتل العبد منا الحر منكم وبالأقوى منا الذكركم فأنزل الله (كتب عليكم القصاص في
 القتلى الحرب بالحر والعبد بالعبد) مبطلا بذلك ما أرادوه ومؤكدا عليهم فرض القصاص
 على القاتل دون غيره لأنهم كانوا يقتلون غير القاتل فنهاهم الله عن ذلك وهو معنى ما روى
 عنه عليه السلام أنه قال من اعتدى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل
 قتل في الحرم ورجل أخذ بذحول الجاهلية وإيضاف قوله تعالى (الحرب بالحر والعبد
 بالعبد) تفسير لبعض ما اقتضاه عموم اللفظ ولا يوجب ذلك تخصيص اللفظ ألا ترى
 أن قول النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وذكره الأصناف الستة لم يوجب
 أن يكون حكم الرابمقصور عليها ولا يفي الرابما عداها كذلك قوله الحرب بالحر لا يفتى
 اعتبار عموم اللفظ في قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) * ويدل على أن قوله
 (الحرب بالحر) غير موجب لتخصيص عموم القصاص ولم ينف القصاص عن غير المذكور
 اتفاق الجميع على قتل العبد بالحر والأقوى بالذكركم فثبت بذلك أن تخصيص الحرب بالحر لم
 ينف موجب حكم اللفظ في جميع القتلى . فإن قال قائل كيف يكون القصاص مفروضا
 والولى مخير بين العقو وبين القصاص . قيل له لم يجعله مفروضا على الولى وإنما جعله
 مفروضا على القاتل للولى بقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وليس القصاص
 على الولى وإنما هو حق له وهذا لا يفتى وجوبه على القاتل وإن كان الذي له القصاص غير
 فيه . وهذه الآية تدل على قتل الحر بالعبد والمسلم بالذمى والرجل بالمرأة لما بينا من
 اقتضاء أول الخطاب إيجاب عموم القصاص في سائر القتلى وأن تخصيصه الحرب بالحر
 ومن ذكر معه لا يوجب الاقتصار بحكم القصاص عليه دون اعتبار عموم ابتداء الخطاب
 في إيجاب القصاص . ونظيرها من الآية في إيجاب القصاص ما قوله تعالى (ومن

قتل مظلوما فقد جعلنا ليه سلطانا) فانتظم ذلك جميع المقتولين ظلما وجلا ولا وليا لهم سلطانا وهو القود لا اتفاق الجميع على ان القود مراد بذلك في الحر المسلم اذا قتل حراً مسلماً فكان بمنزلة قوله تعالى فقد جعلنا ليه قوداً لان ما حصل الاتفاق عليه من معنى الآية مراد فكأنه منصوب عليه فيها فلفظ السلطان وان كان مجعلا فقد عرف معنى مراده من طريق الاتفاق وقوله (ومن قتل مظلوما) هو موصوف بصح اعتباره على حسب ظاهره ومقتضى لفظه . ونظيره ايضا من الآية قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) فاخبر ان ذلك كان مكتوباً على بني اسرائيل وهو عموم في ايجاب القصاص في سائر المقتولين وقد احتج أبو يوسف بذلك في قتل الحر بالمعبد وهذا يدل على ان من مذهبه ان شريعة من كان قبلنا من الانبياء ثابتة علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نجد في القرآن ولا في السنة ما يوجب نسخ ذلك فوجب ان يكون حكمه ثابتاً علينا على حسب الاقتضاء ظاهر لفظه من ايجاب القصاص في سائر الاقسام * ونظيره ايضا قوله تعالى (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) لان من قتل وليه يكون معتدي عليه وذلك عموم في سائر القتل * وكذلك قوله (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) يقتضى عمومه وجوب القصاص في الحر والمعبد والذكر والانثى والمسلم والذمي . مثله في قتل الحر بالمعبد . قال أبو بكر وقد اختلف الفقهاء في القصاص بين الاحرار والمعبد . فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر رضي الله عنهم لا قصاص بين الاحرار والمعبد الا في الاقس ويقتل الحر بالمعبد والمعبد بالحر . وقال ابن أبي ليلى لا قصاص واجب بينهم في جميع الجراحات التي تستطيع فيها القصاص . وقال ابن وهب عن مالك ليس بين الحر والمعبد قود في شيء من الجراح والمعبد يقتل بالحر ولا يقتل الحر بالمعبد وقال الليث بن سعد اذا كان المعبد هو الجاني اقتص منه ولا يقتص من الحر بالمعبد وقال اذا قتل المعبد الحر فلولي المقتول ان ياخذها قصص المعبد القاتل فيكون له واذا جرى على الحر فيما دون النفس فلم يجز روح القصاص ان شاء . وقال الشافعي من جرى عليه القصاص في النفس جرى عليه في الجراح ولا يقتل الحر بالمعبد ولا يقتص له منه فيما دون النفس . وجه دلالة الآية في وجوب القصاص بين الاحرار والمعبد في النفس ان الآية مقصورة الحكم على ذكر القتل وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح وسائر ما ذكرنا من عموم أي القرآن في بيان القتل والمقوبة والاعتداء يقتضي قتل الحر بالمعبد ومن حيث اتفق الجميع على قتل المعبد بالحر وجب قتل الحر

بالعبد لان العبد قد ثبت انه مراد الآية والآية لم يفرق مقتضاها بين العبد المقتول والقاتل فهي عموم فيها جميعا . ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة) أولى الابواب) فاذن انه اوجب القصاص لان فيه حياة لنا وذلك خطاب شامل للحر والعبد لان صفة أولى الابواب تشملهم جميعا فاذا كانت العلة موجودة في الجميع لم يحجز الاقتصار بحكمها على بعض من هي موجودة فيه دون غيره . ويدل عليه من جهة السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون تنكأ فادماؤهم وهو عام في العبد والاحرار فلا يخص منه شيء الا بدلالة . ويدل عليه من وجه آخر وهو اتفاق الجميع على ان العبد اذا كان هو القاتل فهو مراد به كذلك اذا كان مقتولا لانه لم يفرق بينه اذا كان قاتلا ومقتولا * فان قيل لما قال في سياق الحديث ويسعى بذمتهم اداناهم وهو العبد يدل على انه لم يرده باول الخطأ * قيل له هذا غلط من قبل انه لا خلاف ان العبد اذا كان قاتلا فهو مراد ولم يمنع قوله ويسعى بذمتهم اداناهم ان يكون مراد اذا كان قاتلا كذلك لا يمنع ارادته اذا كان مقتولا على ان قوله ويسعى بذمتهم اداناهم ليس فيه تخصيص العبد من غيره وانما المراد اداناهم عددا هو كقوله واحدهم فلا تعلق لذلك في ايجاب اقتصار حكم أول القتل على الحر دون العبد وعلى انه لو قال ويسعى بذمتهم عبيد لم يوجب تخصيص حكمه في مكافأة دمه لدم الحر لان ذلك حكم آخر استأنف له ذكرنا وخص به العبد ليدل على ان غير العبد أولى بالسعي بذمتهم فاذا كان تخصيص العبد بدلالة كره في هذا الحكم لم يوجب ان يكون مخصوصا به دون الآخر فلان لا يوجب تخصيص حكم القصاص أولى . فان قيل قوله المسلمون تنكأ فادماؤهم يقتضي التماثل في الدماء وليس العبد مثالا للحر . قيل له فقد جعله النبي عليه السلام مثالا في الدم اذ علق حكم التكافؤ منهم بالاسلام ومن قال ليس بمكاف له فهو خارج على حكم النبي عليه السلام بخلاف بغير دلالة ويدل عليه ايضا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الامش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم رجل مسلم يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله الا في احدى ثلاث التارك للاسلام المفارق للجماعة والذئب الزانى والنفس بالنفس فلم يفرق بين الحر والعبد ووجب القصاص في النفس بالنفس وذلك موافق لما حكى الله مما كتبه على بنى اسرائيل فحوى هذا الخبر معنيين احدهما ان ما كان على بنى اسرائيل من ذلك فحكمه باق علينا والثاني انه مكتف بنفسه في ايجاب القصاص ما ما فى سائر النفوس . ويدل عليه ايضا من جهة السنة ما حدثنا

عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سهل بن عثمان العسكري أبو معاوية عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الممدقود الا ان يعفو ولى المقتول فقد ذل هذا الخبر على معنيين احدهما ايجاب القود في كل عمد او واجب ذلك القود على قاتل العبد والثاني في به وجوب المال لانه لو وجب المال مع القود على وجه التخيير لما اقتصر على ذكر القود دونه. ويدل ايضا عليه من جهة النظر ان العبد محقون الدم حقنا لا يرغمه مضى الوقت وليس بولد للقاتل ولا ملك له فاشبه الحر الاجنبى فوجب القصاص بينهما كما يجب على العبد اذا قتل حرا بهذه العلة كذلك اذا قتل الحر لوجود العلة فيه . وايضا فمن منع ان يقاد الحر بالعبد فاعلمنا منه (١) لنقصان الرق التى فيه ولا اعتبار بالمساواة فى الانفس وانما يستبر ذلك فيما دونها والدليل على ذلك ان عشرة لو قتلوا واحدا قتلوا به ولم تعتبر المساواة وكذلك لو ان رجلا صحيح الجسم سليم الاعضاء قتل رجلا مفلوجا مريضا مدقما مقطوع الاعضاء قتل به وكذلك الرجل يقتل بالمرأة مع نقصان عقلها ودينها وديتها فاقصة عن دية الرجل . فثبت بذلك ان لا اعتبار بالمساواة فى ايجاب القصاص فى الانفس وان الكامل يقاد منه للنقص وليس ذلك حكم ما دون النفس لانهم لا يخلفون انه لا يؤخذ اليد الصحيحة بالشلاء وتؤخذ النفس الصحيحة بالسقيمة . وروى الابيث عن الحكم بن عليا وابن مسعود قال من قتل عبداً أعمى فهو قود

(باب قتل المولى لعبد)

وقد اختلف فى قتل المولى لعبد فقال قائلون وهم شواذ يقتل به وقال عامة الفقهاء لا يقتل به . فمن قتله احتج بظاهر قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتل الحر بالحر) على نحو ما احتج به فى قتل الحر بالحر وقوله (النفس بالنفس) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) وقوله عليه السلام المسلون تسكفاد ماؤهم وقد روى حديث عن سمرة بن جندب عن النبي عليه السلام انه قال من قتل عبده قتلناه ومن جدد عبده جددناه * اما ظاهر الآية فلا حجة لهم فيها لان الله تعالى انما جعل القصاص فيها للمولى بقوله تعالى (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) وولى العبد هو مولاه فى حياته ويمدونه لان العبد لا يملك شيا وما يملكه فهو لمولاه لان جهة الميراث لكن من جهة الملك فاذا كان هو المولى لم يثبت له القصاص على نفسه

(١) قوله (لنقصان الرق) اضافة للنقصان الى الرق بانية اى نقصان الرق هو الرق (المصحح)

وليس هو بمنزلة من قتل وارثه فيجب عليه القصاص ولا يرثه لأن ما يحصل للوارث انما ينقل عن ملك المورث اليه والقاتل لا يرث فوجب عليه القصاص لغيره والعبد لا يملك شيئا فينتقل الى مولاه الا ترى انه لو قتل ابن العبد لم يثبت له القصاص على قاتله لانه لا يملك فكذلك لا يثبت له القصاص على غيره ومتى وجب له القود على قاتله فاما يستحقه مولاه دونه فلم يجز من أجل ذلك اي جاب القصاص على مولاه بقتله اياه . ويدل على ان العبد لا يثبت له ذلك قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) فنفى بذلك ملك العبد قويا عاما من كل شيء فلم يجز أن يثبت له بذلك على احد شيء واذا لم يجز ان يثبت له ذلك لاجل انه ملك لغيره والمولى اذا استحق ما يجب له فلا يجب له القود على نفسه وليس العبد في هذا كالحر لان الحر يثبت له القصاص ثم من جهته ينقل الى وارثه ولذلك يستحقونه بينهم على قدر موارثهم فمن حرم ميراثه بالقتل لم يرثه القود فكان القود لمن يرثه * فان قيل ليس دم العبد في هذا الوجه كماله لان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه بالقتل فهو بمنزلة الاجنبي فيه . قيل له ان كان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه به ولكنه وليه وهو المستحق للقصاص على قاتله اذا كان اجنبيا من حيث كان مالا كاربقة لا من جهة الميراث الا ترى انه المستحق للقود على قاتله دون اقرائه فدل ذلك على انه يملك القود به كما يملك رقبته فاذا كان هو القاتل لم يجز أن يستحق القود غير عليه فاستحال من أجل ذلك وجوب القود له على نفسه . وايضا فقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) لا يجوز أن يكون خطا بالمولى اذا كان هو المعتدى بقتل عبده لانه وان كان معتديا على نفسه بقتل عبده وانلاف ماله فغير جائز خطابه باستيفاء القود من نفسه وغير جائز أن يكون غير مخاطبا باستيفاء القود منه لانه غير معتد عليه والله تعالى انما أوجب الحق لمن اعتدى عليه دون غيره . فان قال قائل يقيد الامام منه كما يقيد من قتل رجلا لا وارث له . قيل له انما يقوم الامام بمآثبات من القود لكافة المسلمين اذا كانوا مستحقين لميراثه والعبد لا يرث فيثبت الحق في الاقتصاص من قاتله لكافة المسلمين ولا جائز ان يثبت ذلك للامام الا ترى انه لو قتل العبد خطا كان المولى هو المستحق لقيمته على قاتله دون سائر المسلمين ودون الامام وان الحر الذي لا وارث له لو قتل خطا كانت دينته ليت المال فكذلك القود لو ثبت على المولى لما استحقه الامام ولكن المولى هو الذي يستحقه ويستحيل ثبوت ذلك له على نفسه فبطل . واما الحديث الذي روى فيه فهو معارض بضده وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا المقبري قال

حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان التوفلي قال حدثنا صبرة بن ربيعة عن ابن عباس وعن
الاوزاعي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان رجلا قتل عبده متعمدا فجاءه النبي
صلى الله عليه وسلم وقناه سنة ومحاسمه من المسلمين ولم يقده به فنفى هذا الخبر ظاهر
ما أثبتته خبر سمرة بن جندب الذي احتجوا به مع موافقته لما ذكره فامر ظاهر الآتي
ومعانيها من ايجاب الله تعالى القود للمولى ومن تقيبه للملك العبد بقوله (لا يقدر على
شيء) . ولو اقر دخبر سمرة عن معارضة الخبر الذي قدمناه لما جاز القطع به لاحتماله
ولكنه هدد به فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال من قتل عبده قتلناه يعني عبده
المعتق الذي كان عبده وهذا الاطلاق شائع في اللغة والمادة فقد قال النبي عليه السلام
لبلال حين اذن قبل طلوع الفجر الا ان العبد نام وقد كان حرا في ذلك الوقت وقال علي عليه
السلام ادعوا الى هذا العبد (١) الا يظن يعني شريحا حين قضى في ابني عم احدهما اخ لا م
بان الميراث للاخ من الام لانه كان قد جرى عليه رق في الجاهلية فسماه بذلك وقال تعالى
(وآتوا اليتامى اموالهم) والمراد الذين كانوا يتامى وقال عليه السلام تسامر اليتيمة
في نفسها يعني التي كانت يتيمة ولا يمنع ان يكون مراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من
قتل عبده قتلناه ما وصفناه فيمن كان عبدا فعنق وزال به ذاتهم موطن ان مولى
النعمة لا يقاد بجولاه الاسفل كالإيقاد والدوله وقد كان جائزا ان يسبق الى ظن بعض
الناس ان لا يقاد به عليه السلام قد جعل حق مولى النعمة كحق الوالد والدليل عليه قوله
عليه السلام لن يحزى ولدو الله الا ان يحمده مملوكا فيشتره فيمته فجعل عقه لايه
كفاء لحقه ومساويا ليدع عنده ونعمته لديه والله أعلم

(باب القصاص بين الرجال والنساء)

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا) فظاهر ما ذكر من ظواهر الآتي الموجبة للقصاص في الاقتص بين العبيد
والاحرار موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال ابو
حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا قصاص بين الرجال والنساء الا في الاقتص
وروي عن ابن شبرمة رواية اخرى أن بينهم قصاصا فيما دون النفس وقال ابن ابى ليلى
ومالك والثوري والليث والاوزاعي والشافعي القصاص واقع فيما بين الرجال والنساء

(١) قوله (الا يظن) هو الذي في شذذ الميا طول مع تنويع (لمصحح)

في الاتس وما دونها الا ان الليث قال اذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولم يقتص منه
وقال عثمان البتي اذا قتل امرأته رجلا قتل به واخذ من مالها نصف الدية وكذلك ان
اصابه بجر احقة قال وان كان هو الذي قتلها وجرحها فعليه القود ولا يرده عليه شيء *
وقد روى عن السلف اختلاف في ذلك فروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان عمر قتل
قمران اهل صنعاء بامرأة اقدم بها وروى عن عطاء والشعبي ومحمد بن سيرين انه يقتل
بها واختلف عن علي عليه السلام فيها فروى ليث عن الحكم عن علي وعبد الله قال اذا
قتل الرجل المرأة متعمدا فهو باقود وروى عن عطاء والشعبي والحسن البصري ان
عليما قال ان شاؤا قتلوه واذا نصف الدية وان شاؤا اخذوا نصف دية الرجل وروى
اشعث عن الحسن في امرأته قتل رجلا محمداً قال تقتل وترد نصف الدية * قال ابو بكر
ماروى عن علي من القولين في ذلك مرسل لان احدا من رواه لم يسمع من علي شي ولو
ثبتت الروايتان كان سبيلهما ان تتعارضوا وتسقطا فكأنه لم يرو عنه في ذلك شيء * وعلي ان
رواية الحكم في ايجاب القود دون المال اولى لموافقتها لظاهر الكتاب وهو قوله
تمالي (كتب عليكم القصاص في القتل) * وسائر الآي الموجبة للقود ليس في شيء
منها ذكر الدية وهو غير جائز ان يزيد في النص الا بنص مثله لان الزيادة في النص توجب
النسخ * حدثنا ابن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبد الله قال حدثنا محمد بن عبد الله
الانصاري قال حدثنا حميد عن افس بن مالك ان الربيع بن النضر طلمت جارية
فكسرت ثفتها فعرض عليهم الارش فابوا فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فامرهم
بالقصاص فجاء اخوها افس بن النضر فقال يا رسول الله تكسر من الربيع لا والذي
بعثك بالحق فقال يا افس كتاب الله القصاص فعفا القوم فقال عليه السلام ان من عباد
الله من لو اقصم على الله لا يره فاخبر عليه السلام ان القتي في كتاب الله القصاص دون المال
فلا جائز اتبات المال مع القصاص ومن جهة اخرى انه اذا لم يحب القصاص بنفس المقتل
فغير جائز ايجابه مع اعطاء المال لان المال حينئذ يصير بدلا من النفس وغير جائز قتل
النفس بالمال ألا ترى ان من رضى ان يقتل ويعطى مالا يكون لو ارثه لم يصح ذلك ولم
يجز ان يستحق النفس بالمال فيطل ان يكون القصاص موقوفا على اعطاء المال * واما
مذهب الحسن وقول عثمان البتي في ان المرأة اذا كانت القتالة قتل واخذ من مالها
نصف الدية فقول يرده ظاهر الآي الموجبة للقصاص ويوجب زيادة حكم غير مذكور
فيها * وقد روى قتادة عن افس بن هذيل انه قتل جارية وعليها اوضح لها فأتى به النبي
صلى الله عليه وسلم فقتله بها وروى الثوري عن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه

عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل يقتل بالمرأة وايضا قد ثبت عن
عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من احد من نظر انه
مع استغاضة ذلك وشهرته عنه ومثله يكون اجماعا * ومما يدل على قتل الرجل بها من غير
بدل مال ما قدمنا من سقوط اعتبار المساواة بين الصحيحة والسقيمة وقتل العاقل
بالمجنون والرجل بالصبي وهذا يدل على سقوط اعتبار المساواة في النفوس وامامادون
النفس فان اعتبار المساواة واجب فيه والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع اخذ اليد
الصحيحة بالشلاء وكذلك لم يوجب اصحابنا القصاص بين الرجال والنساء فيما دون
النفس وكذلك بين العبيد والاحرار لان مادون النفس من اعضائها غير متساوية *
فان قال قائل هلا قطعت يد العبد ويد المرأة بيد الرجل كما قطعت اليد بالشلاء بالصحيحة
ف قيل له انما سقط القصاص في هذا الموضع لاختلاف احكامها لا من جهة النقص فصار
كاليسرى لا تؤخذ باليمنى ووجب اصحابنا القصاص بين النساء فيما دون النفس
لتساوي اعضائها من غير اختلاف في احكامهما ولم يوجبوا القصاص فيما بين العبيد
فيما دون النفس لان تساويهما انما يعلم من طريق التقويم وغالب الظن كالا تقطع اليد
من نصف الساعد لان الوصول الى علمه من طريق الاجتهاد وعندهم ان اعضاء العبد
حكما حكم الاموال لان جميع الوجوه فلا يلزم العاقلة منها شيء وانما يلزم الجاني في ماله
وليس كذلك النفس لانها تلزم العاقلة في الخطا وتحجب فيها الكفارة ففارق الجنایات
على الاموال والله اعلم

(باب قتل المؤمن بالكافر)

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن ابي ليلى وعثمان البتي يقتل المسلم بالذي
وقال ابن شبرمة والثوري والاوزاعي والشافعي لا يقتل وقال مالك والليث بن سعد
ان قتله غيلة قتل به والالم يقتل * قال ابو بكر سائر ما قدمنا من ظواهر الآي يوجب
قتل المسلم بالذي على ما بينا اذ لم يفرق شيء منها بين المسلم والذى وقوله تعالى (كتب
عليكم القصاص في القتل) عام في الكل وكذلك قوله تعالى (الحرب الحرة والعبد بالعبد
والاثنى بالاثني) وقوله في سياق الآية (فمن عقى له من اخيه شيء) لا دلالة فيه على
خصوص اول الآية في المسلمين دون الكفار لاحتمال الاخوة من جهة النسب ولان
عطف بعض ما انتظمه لفظ المعموم عليه بمحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجملة
على ما بيناه فيما سلف عند ذكرنا حكم الآية وكذلك قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان

النفس بالنفس) يقتضى عموم قتل المؤمن بالكافر لان شريعة من قبلنا من الانبياء ثابتة في حقنا ما لم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وتصبح حيث شريعة للنبي عليه السلام قال الله تعالى (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) ويدل على ان ما في هذه الآية وهو قوله (النفس بالنفس) الى آخرها هو شريعة لبنينا عليه السلام قوله عليه السلام في ايجابه القصاص في السن في حديث انس الذي قدمنا حين قال انس ابن النضر لا تكسر ثنية الربيع كتاب الله القصاص وليس في كتاب الله السن بالنسب الا في هذه الآية فبان النبي عليه السلام عن موجب حكم الآية علينا ولولم تلزمنا شريعة من قبلنا من الانبياء بنفس ورودها لكان قوله كافياً في بيان موجب حكم هذه الآية وانما قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بنى اسرائيل فقد دل قول النبي عليه السلام هذا على معنيين احدهما لزوم حكم الآية لنا وثبوتها علينا والثاني اخبارنا ان ظاهر الكتاب قد اثنى منا هذا الحكم قبل اخبار النبي عليه السلام بذلك فدل ذلك على ما حكاها الله في كتابه مما شرعه لغيره من الانبياء فحكه ثابت ما لم ينسخ واذا ثبت ما وصفنا وليس في الآية فرق بين المسلم والكافر وجب اجراء حكمها عليهما ويدل عليه قوله عز وجل (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وقد ثبت بالاتفاق ان السلطان المذكور في هذا الموضع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما * ومن جهة السنة ما روى عن الازاهمي عن يحيى بن ابي كثير عن سلمة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ألا من قتل قتيلاً فولى به بخير النظرين بين ان يقتل او يأخذ الدية وروى ابو سعيد المقبري عن ابي شرحبيل الكعبي عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وحديث عثمان و ابن مسعود و عائشة عن النبي عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث فاقبله احصان وكفر بهدايمان وقتل قص بغير نفس وحديث ابن عباس ان النبي عليه السلام قال العمد قود وهذه الاخبار يقتضى هو مها قتل المسلم بالذي وروى ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن السلمي ان النبي عليه السلام اقام مسلماً بذي وقال انا احق من وفي بدمته وقد روى الطحاوي عن سليمان بن شعيب قال حدثنا يحيى بن سلام عن محمد بن ابي حميد المدني عن محمد بن المنكدر عن النبي عليه السلام مثله * وقد روى عن مهر وعلي وعبد الله قتل المسلم بالذي حدثنا ابن قانع قال حدثنا علي بن الهيثم عن عثمان الفزاري قال حدثنا مسعود بن جويرية قال حدثنا عبد الله بن خراش عن واسط عن الحسن بن ميمون عن ابي الجنوب الاسدي قال جاء رجل من أهل الحيرة الى علي كرم الله وجهه فقال يا امير

المؤمنين رجل من المسلمين قتل ابني ولي بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم فزكوا
فامر بالسلم فاقعدوا على الخيري سيفاً وقال اخرجه معه الى الجبابة فليقتله وامكنه
من السيف فتباطأ الخيري فقال له بعض اهله هل لك في الدبة لتمش فيها وتصنع عندنا
يداً قال نعم وغمد السيف واقبل الى على فقال لهم سبوك وتواعدوك قال لا والله
ولكني اخترت الدبة فقال على انت اعلم قال ثم اقبل على القوم فقال اعطيناهم الذي
اعطيناهم لتكون دماً وناكداً ماؤنا كدماؤهم ودياننا كديانهم * وحدثنا ابن قانع قال حدثنا معاذ
ابن المنذر قال حدثنا عمرو بن مرزوق قال حدثنا شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن
الزلال بن سبرة قال رجلان من المسلمين قتل رجلاً (١) من العباديين فقدم اخوه على عمر بن
الخطاب فكتب عمر ان يقتل لجلوا يقولون يا جبير اقتل جمل يقول حتى يأتي النفيظ
فكتب عمر ان لا يقتل ويودي وروى في غير هذا الحديث ان الكتاب ورد بعد ان
قتل وانه انما كتب ان يسأل الصلح على الدية حين كتب اليه انه من فرسان المسلمين *
وروى ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا ابن ادریس عن ليث عن الحكم عن علي وعبد الله
ابن مسعود قال اذا قتل يهودياً او نصرانياً قتل به * وروى حميد العلوي عن ميمون
عن مهران ان عمر بن عبد العزيز امر ان يقتل مسلم يهودي فقتل * فهو لاء الثلاثة اعلام
الصحابية وقد روى عنهم ذلك وتابعهم عمر بن عبد العزيز عليه ولا نعلم احداً من
نظرائهم خلافة * واحتج مانعو قتل المسلم بالذي يماري عن النبي صلى الله عليه وسلم
لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه قيس بن عباد وحاتم بن قدامة وابو
جحيفة وقيل لعلي هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد سوى القرآن
فقال ما عهدى الا كتاب في قراب سبي وفيه المسلمون تتكافأ ماؤهم ومهدى من
سواهم ولا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في
عهده وقد روى ابن عمر أيضاً ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ادریس بن عبد
الكریم الحداد قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا سليمان بن الحكم حدثنا القاسم بن
الوليد عن سنان بن الحارث عن طلحة بن مطرف عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده ولهذا الخبر
ضروب من التأويل كلها توافق ما قد منادى به من الآي والسنة احدها انه قد ذكر
ان ذلك كان في خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلاً من هذيل

(١) قوله (من العباديين) بكسر الهمزة وتشديد الباء من النصارى كانوا يكتنزون في الحيرة (لمحة)

بذحل (١) الجاهلية فقال عليه السلام الا ان كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت
 قدمي هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده لعني والله اعلم بالكافر الذي قتله
 في الجاهلية وكان ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي
 لانه مذكور في خطاب واحد في حديث وقد ذكر أهل المغازي ان عهد الذمة كان
 بعد فتح مكة وانه انما كان قبل ذلك بين النبي عليه السلام وبين المشركين عهد دالي
 مدد لعلهم لا يدخلون في ذمة الاسلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن
 بكافر متصرفاً الى الكفار المعاهدين اذ لم يكن هناك ذم ينصرف الكلام اليه ويدل
 عليه قوله ولا ذوعهد في عهده كما قال تعالى (فاعو اليهم عهدهم الى مدتهم) وقال
 (فسبحوا في الارض اربعة اشهر) وكان المشركون حينئذ ضرب بين احدهم أهل الحرب
 ومن لا عهد بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم والآخر أهل عهد الى مدة ولم يكن هناك
 أهل ذمة فانصرف الكلام الى الضربين من المشركين ولم يدخل فيه من لم يكن على احد
 هذين الوصفين وفي غوى هذا الخبر ومضمونه ما يدل على ان الحكم المذكور في نفي
 القصص مقصور على الحربى المعاهدون الذي وذلك انه عطف عليه قوله ولا ذوعهد
 في عهده ومعلوم ان قوله ولا ذوعهد في عهده غير مستقل بنفسه في ايجاب الفائدة
 انقردها قبله فهو اذا امتنع الى ضمير وضميره ما تقدم ذكره ومعلوم ان الكافر الذي
 لا يقتل به ذوالعهد المستأمن هو الحربى فنثبت ان مراده مقصور على الحربى وغير جائز
 ان يجعل الضمير ولا يقتل ذوعهد في عهده من وجهين احدهما انه لما كان القتل المبذول
 بذكره قتلاً على وجه القصص وكان ذلك القتل بعينه سبيله ان يكون مضمراً في الثاني لم
 يجوز لنا اثبات الضمير قتلاً مطلقاً اذ لم يتقدم في الخطاب ذكر قتل مطلق غير مقيد بصفة
 وهو القتل على وجه التقود فوجب ان يكون هو المنفي بقوله ولا ذوعهد في عهده فصار
 تقديره ولا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذوعهد في عهده بالكافر المذكور يداووا واضمراً
 قتلاً مطلقاً كمنابئين لضمير لم يجر له ذكر في الخطاب وهذا لا يجوز واذا ثبت ذلك
 وكان الكافر الذي لا يقتل به ذوالعهد هو الكافر الحربى كان قوله لا يقتل مؤمن بكافر
 بمنزلة قوله لا يقتل مؤمن بكافر حربى فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في قتل
 المؤمن بالذمى والوجه الآخر انه معلوم ان ذكر العهد يحظر قتله مادام في عهده فلو حملنا
 قوله ولا ذوعهد في عهده على انه لا يقتل ذوعهد في عهده لا خيلنا ان نلفظ من الفائدة

(١) الذحل بالثاء المعجمة والماء المهملة طلب الكفاة بجناية جنيت عليه من قتل او جرح او قتل العداوة ايضا
 (لمصححه)

وحكم كلام النبي صلى الله عليه وسلم جملة على مقتضاه في الفائدة وغير جائز النافذة ولا اسقاط حكمه فان قال قائل قد روى في حديث ابى جحيفة عن علي عن النبي عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولم يذكر العهد وهذا اللفظ ينفي قتل المؤمن بمائر الكفار قيل هو حديث واحد قد عراه ابو جحيفة ايضا الى الصحيفة وكذلك قيس بن عباد وانما حذف بعض الرواة ذكر العهد فاما اصل الحديث فواحد ومع ذلك فلو لم يكن في الخبر دليل على انه حديث واحد لكان الواجب حملها على انها وردا معا وذلك لانه لم يثبت ان النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين مرة مطلقة من غير ذكر ذى العهد وتارة مع ذكر ذى العهد وايضا فقد وافقنا الشافعي على ان ذميا لو قتل ذميا ثم اسلم لم يسقط عنه القود فلو كان الاسلام ما فاما من القصاص ابتداء لمنعه اذا طرأ بعد وجوبه قبل استيفائه الا ترى انه لما لم يجب القصاص للابن على الاب اذا قتله كان ذلك حكمه اذا ورث ابنه القود من غيره فنع ما عرض من ذلك من استيفائه كما منع ابتداء وجوبه وكذلك لو قتل مرتد الم يجب القود ولو لوجهه وهو مسلم ثم ارتد ثم مات من الجراحة سقطت القود فاستوى فيه حكم الابناء والبقاء فلو لم يجب القتل يدينا لما وجب اذا اسلم بعد القتل وايضا لما كان المعنى في ايجاب القصاص ما اراد الله تعالى من بقاء حياة الناس بقوله (ولكم في القصاص حياة) وكان هذا المعنى موجودا في النعمى لان الله تعالى قد اراد بقاءه حين حقن دمه بالقيمة وجب ان يكون ذلك موجبا للقصاص بينه وبين المسلم كما وجب في قتل بعضهم بعضا . فان قيل يلزمك على هذا قتل المسلم بالحر في المستأمن لانه محظور الدم . قيل له ليس كذلك بل هو مباح الدم اباحة مؤجلة الا ترى ان الاقرار في دار الاسلام وطلعه بآمنته والتأجيل لا يزيل عنه حكم الاباحة كالثمن المؤجل لا يخرج به التأجيل عن وجوبه . واحتج ايضا من منع القصاص بقوله عليه السلام المسلمون تنكفأ دماؤهم قالوا وهذا يمنع كون دم الكافر مكافيا لدم المسلم . وهذا لا دلالة فيه على ما قالوا لان قوله المسلمون تنكفأ دماؤهم لا ينبغي ان يكون دماء غير المسلمين وفائده ظاهرة وهي ايجاب التكافؤ بين الحر والعبد والشرى والوضيع والصحيح والسقيم فهذه كلها فوائد هذا الخبر واحكامه ومن فوائد ايضا ايجاب القود بين الرجل والمرأة وتكافؤ دماؤهما وفي اخذ شيء من اولياء المرأة اذا قتلوا القاتل او اعطاء نصف الدية من مال المرأة مع قتلها اذا كانت هي القاتلة . فاذا كان قوله عليه السلام المسلمون تنكفأ دماؤهم قد افاد هذه المعاني فهو حكم مقصور على المذكور ولا دلالة فيه على في التكافؤ بينهم وبين غيرهم من أهل الأمة ويدل على ذلك انه لم يمنع تكافؤ دماء الكفار حتى يتقدم بعضهم لبعض اذا كانوا ذمة

لنأفكذلك لا يمنع تكافؤ دماء المسلمين وأهل الذمة . وما يدل على قتل المسلم بالذمة اتفاق الجميع على أنه يقطع إذا سرقه فوجب أن يقاد منه لأن حرمة دمه أعظم من حرمة ماله ألا ترى أن العبد لا يقطع في مال مولاه ويقتل به . واحتج الشافعي بأنه لا خلاف أنه لا يقتل بالحرى المستأمن كذلك لا يقتل بالذمة وهما في تحريم القتل سواء وقد بينا وجوه الفرق بينهما . والذي ذكره الشافعي من الإجماع ليس كما ظن لأن بشر بن الوليد قد روى عن أبي يوسف أن المسلم يقتل بالحرى المستأمن وأما قول مالك والليث في قتل الغيلة فانهم يرون ذلك حدا لا قودا ولا آيات التي فيها ذكر القتل لم تفرق بين قتل الغيلة وغيره وكذلك السنن التي ذكرناها وهو ما يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد فنخرج عنها بغير دلالة كان محجوجا والله أعلم

(باب قتل الوالد بولده)

اختلف الفقهاء في قتل الوالد بولده فقال طائفتهم لا يقتل وعليه الديّة في ماله قال بذلك أصحابنا والأوزاعي والشافعي وسواهم والابن الجدي وقال الحسن بن صالح بن حي يقاد الجدي بالابن وكان يحيز شهادة الجد لابنه ولا يحيز شهادة الاب لابنه وقال عثمان البتي إذا قتل ابنه محمد أقتل به وقال مالك يقتل به وقد حكي عنه أنه إذا بذحه قتل به وإن خذفه بالسيف لم يقتل به . والحجة لمن أبى قتله خديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقتل والد بولده وهذا خبر مستفيض مشهور وقد حكى به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف من واحد منهم عليه فكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه في لزوم الحكم به وكان في حيز المستفيض المتواتر . وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن هاشم ابن الحسين قال حدثنا عبد الله بن سنان المروزي قال حدثنا إبراهيم بن رستم عن حماد ابن سلمة عن يحيى بن سعيد بن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقاد الاب بابنه . وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر ابن موسى قال حدثنا خلايد بن يحيى قال حدثنا قيس بن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقاد الوالد بولده وروى عن النبي عليه السلام أنه قال لرجل أفت ومالك لا ييك فأضاف نفسه إليه كإضافة ماله وإطلاق هذه الإضافة ينفي القود كما ينفي أن يقاد المولى بمبده لا إطلاق إضافته إليه بلغظ يقتضى الملك في الظاهر والاب وإن كان غير مالك لابنه في الحقيقة فإن ذلك

لا يسقط استدلالنا بإطلاق الإضافة لأن القود يسقطه الشبهة وصحة هذه الإضافة
شبهة في سقوطه ويدل عليه أيضا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن أطيع
ما أكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه وقال عليه الصلاة والسلام إن أولادكم من
كسبكم فكلوا من كسب أولادكم فسمى ولده كسبالة كما أن عبده كسبه فصار ذلك شبهة
في سقوط القود به . وإضا فلو قتل عبد ابنه لم يقتل به لأنه عليه السلام جاء كسبالة
كذلك إذا قتل نفسه . وإضا قال الله تعالى (ووصينا الإنسان بوالديه هلته أمه وهناعلى
وهن وفصالة في عامين إن اشكرى ولوالديك إلى المصير وإن جاهدك على أن تشرك
الآية فامر بمصاحبة الوالدين الكافرين بالمعروف وأمره بالشكر لقوله تعالى (إن
اشكرى ولوالديك) وقرن شكرهما بشكره وذلك ينفي جواز قتله إذا قتل وليا لابنه
فكذلك إذا قتل ابنه لأن من يستحق القود يقتل الابن إنما ثبت له ذلك من جهة الابن
المقتول فإذا لم يستحق ذلك المقتول لم يستحق ذلك عنه وكذلك قوله تعالى (أما يبلغن
عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض
لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا) ولم يخص حال دون
حال بل أمره بذلك أمر مطلقا ما فغير جائز ثبوت حق القود له عليه لأن قتله له يضاده
هذا الأمر التي أمر الله تعالى لها في معاملة والده وإضا نهى النبي صلى الله عليه وسلم
حنظلة بن أبي عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا بحار بالله ولرسوله وكان مع قريش
يقاتل النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد فلو جاز لابن قتل أبيه في حال لكان أولى
الأحوال بذلك حال من قاتل النبي صلى الله عليه وسلم وهو مشرك إذ ليس يجوز أن يكون أحد
أولى باستحقاق العقوبة والدم والقتل ممن هذه حاله فلما نهى عليه السلام عن قتله في هذه
الحال علمنا أنه لا يستحق قتله بحال وكذلك قال أصحابنا أنه لو قذفه لم يحمله ولو قطع يده
لم يقتص منه ولو كان عليه دين له لم يجبس به لأن ذلك كله يضاد موجب الآية التي ذكرنا
ومن الفقهاء من يحمل مال الابن لآبائه في الحقيقة كما يحمل مال العبد ومضى أخذ منه لم
يحكم برده عليه . فلو لم يكن في سقوط القود به إلا اختلاف الفقهاء في حكم ماله على
ما وصفنا لكان كافيا في كونه شبهة في سقوط القود به وجميع ما ذكرنا من هذه الدلائل
يخص أي القصاص ويدل على أن الوالد غير مراد بها والله أعلم

(باب الرجلين يشتركان في قتل رجل)

قال الله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها) وقال تعالى (ومن)

قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) ولا خلاف ان هذا الوعيد لاحق بمن شارك
غيره في القتل وان عشرة لوقتلوا رجلاً عمداً لكان كل واحد منهم داخلاً في الوعيد
قاتلاً للنفس المؤمنة وكذلك لو قتل عشرة رجلاً خطأ كان كل واحد منهم قاتلاً في الحكم
لنفس يترجم من الكفارة ما يترجم المنفرد بالقتل ولا خلاف ان ما دون النفس لا يجب
فيه كفارة فيثبت ان كل واحد في حكم من اتلف جميع النفس وقال تعالى (من اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفساً فغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل
الناس جميعاً) فالجماعة اذا اجتمعت على قتل رجل فكل واحد في حكم القاتل للنفس
ولذلك قتلوا به جميعاً واذا كان كذلك فلو قتل اثنان رجل احدهما عمداً والاخر خطأ
او احدهما مجنون والاخر عاقل فلعلم ان المخطئ في حكم آخذ جميع النفس فيثبت
لجميعهما حكم الخطأ فثبت منهما حكم العمد اذ غير جائز ثبوت حكم الخطأ للجميع
وحكم العمد للجميع وكذلك المجنون والعاقل والصبي والبالغ ألا ترى انه اذا ثبت
حكم الخطأ للجميع وجبت الدية كاملة واذا ثبت حكم العمد للجميع وجب القود فيه
ولا خلاف بين الفقهاء في امتناع وجوب دية كاملة في النفس وجوب القود مع ذلك
على جهة استيفائها جميعاً فوجب بذلك انه متى وجب للنفس المتلفة على وجه الشركة
شيء من الدية ان لا يثبت معه قود على احد لان وجوبه بوجوب ثبوت حكم العمد في
الجميع وثبوت حكم العمد في الجميع ينفي وجوب الارش لشيء منها . وقد اختلف
الفقهاء في الصبي والمجنون والعاقل والعمد والمخطئ يقتلان رجلاً فقال
ابو حنيفة وصاحبه لا قصاص على واحد منهما وكذلك لو كان احدهما اباً المقتول فعلى
الاب والعاقل نصف الدية في ماله والمخطئ والمجنون والصبي على ما قلته وهو قول
الحسن بن صالح وقال مالك اذا اشترك الصبي والبالغ في قتل رجل قتل الرجل وعلى
ما قلته الصبي نصف الدية وقال الاوزاعي على ما قلتهما الدية وقال الشافعي اذا قتل
رجل مع صبي رجلاً فعلى الصبي العمد نصف الدية في ماله وكذلك الحر والعبد اذا
قتل عبداً والمسلم والنصراني اذا قتلان نصرانياً قالوا ان شركة قاتل خطأ فعلى العمد
نصف الدية في ماله وجناية المخطئ على ما قلته قال ابو بكر اصل اصحابنا في ذلك انه متى
اشترك اثنان في قتل رجل واحد لا يجب عليه القود فلا قود على الآخر وما قدمناه
من دلائل الآتي التي ذكرنا نعت وجوب القود على احدهما عمداً يجب المال على الآخر
لحصول حكم الخطأ للنفس المتلفة ولا جائز ان يكون خطأ وعمداً موجباً للمال والقود
في حال واحدة وهي نفس واحدة لا تنبعض ألا ترى انه غير جائز ان يكون بمعضة مملوكة

وبعضها حيالاً لأن ذلك يوجب أن يكون الإنسان حياً ميتاً في حال واحدة فلما امتنع ذلك ثبت أن كل واحد من القتاتلين في حكم المتلف لجميعهما فوجب بذلك قسطهما من الدية على من لا يجب عليه القود فيصير حيفاً محكوماً للجميع بحكم الخطأ فلا جائز مع ذلك أن يحكم لها بحكم العمد لأنه لو جاز ذلك لوجب أن يكون فيهما جميع الدية ويشبه من هذا الوجه أيضاً الواطئ للجارية بينه وبين غيره في سقوط الحد عنه لأن فعله لم يتبعض في نصيبه دون نصيب شريكه فلما لم يجب عليه الحد في نصيبه منع ذلك من وجوبه في نصيب شريكه لعدم التبعض فيه وعلى هذا قال أصحابنا في رجلين سرقا من أين أحدهما أنه لا قطع على واحد منهما لمشاركته في إتهامه الحرز من لا يستحق القطع. فإن قال قائل إن تعلق حكم العمد على العامد والمصحح والبالغ موجب عليه القود بقضية استدلالك بالآي التي تلو إذا كان تأتلاً لجمع النفس متلفاً لجميع الحياة ولذلك استحق الوعيد في حال الاشتراك والافتراء وكذلك الجماعة العمدون يقتل رجل أو جوب على كل واحد منهم القود إذا كان في حكم من أتلف الجميع منفرداً به وهذا يوجب قتل العاقل منها وكذلك الصبي والبالغ وإن لا يقط بمشاركة من لا قود عليه * قيل له هذا غير واجب من قبل أنه لا خلاف أن المشارك الذي لا قود عليه يلزمه قسطه من الدية ولما وجب فيه الأرض ائقني عنه حكم العمد في الجميع لما ذكرنا من امتناع تبعضها في حال الائتلاف فصار الجميع في حكم الخطا وما لا قود فيه ولما كان الواجب على الشريك الذي لم يستحق عليه القود قسطه من الدية دون جميعها ثبت أن الجميع قد صار في حكم الخطا لولا ذلك لوجب جميع الدية ألا ترى أنهم لو كانوا جميعاً ممن يجب عليهم القود لا قدفا منهم جميعاً وكان كل واحد منهم في حكم القتاتل منفرداً به فلما وجب على المشارك الذي لا قود عليه قسطه من الدية دل ذلك على سقوط القود وإن النفس قد صارت في حكم الخطا فلذلك انقسمت الدية على عددهم ومن حيث وافقنا الشافعي في تأني السمد والخطا أن لا قود على العامد منها لزمه مثل ذلك في العاقل والمجنون والصبي والبالغ لمشاركته في القتل من لا قود عليه فيه وأيضاً فوجدنا في الأصول امتناع وجوب المال والقود في شخص واحد ألا ترى أنه لو كان القتاتل واحداً فوجب المال اتق وجوب القصاص وكذلك الوطئ إذا وجب به المهر سقط الحد وكذلك السرفة إذا وجب بها الضمان سقط القطع عندنا لأن المال لا يجب في هذه المواضع إلا مع وجود الشبهة المسقطه للقود والحد فلما وجب المال في مسئلتنا بالاتفاق اتق به وجوب القصاص وما يدل على أن سقوط القود فيما وصفتنا أولى من إيجابه أن القود قد يتحول

مالا يهدئونه والمال لا يتحول قوداً بوجه فكان ما لا ينفسخ الى غيره وأولى بالاثبات
 بما ينفسخ بعد ثبوته إلى الآخر وكان سقوط القود عن أحدهما مستقالة عن الآخر
 فان قيل فاقم تقولون في العامدين اذا قتل رجلان ثم عفا الولي عن أحدهما ان الآخر
 يقتل فكذلك يجب أن تقولوا في هذه المسئلة قيل له هذا سؤال ساقط على أصل
 الشافعي لانه يلزمه ان يقيد من العامد اذا شاركه المخطئ اذا كانت الشركة لاحظ لها
 في قمي القود فمن يجب عليه ذلك لو اقر دوان كان سقوط القود عن أحد قاتلي
 العمد بالغو لا يسقط عن الآخر فلما يلزمه ذلك في المخطئ والعامد لم يلزمنا في
 الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والسؤال ساقط للآخرين ايضا من قبل ان هذا
 كلام في الاستيفاء والاستيفاء لا يجب على وجه الشركة اذ له أن يقتل أحدهما قبل
 الآخر وله أن يقتل من وجده منهما دون من لم يجد وأيضاً مسئلتنا في الوجوب
 ابتداء اذا وقع القتل على وجه الشركة فيستحيل حينئذ أن يكون كل واحد منهما قد
 صار في الحكم كتلف دون الآخر واستحال اقرار أحدهما بالحكم دون شريكه
 وأيضاً فالوجوب حكم غير الاستيفاء فغير جائز إزام الاستيفاء عليه اذ غير جائز اعتبار
 حال الاستيفاء بحال الوجوب ألا ترى انه يجوز أن يكون في حال الاستيفاء تائباً وليا
 لله عز وجل وغير جائز أن يكون في حال القتل الموجب للقود ولياً لله تعالى وجائز أن
 يتوب ان اتي فيكون حق استيفاء الحد باقياً عليه وغير جائز وجوب الحد وهو على
 هذه الصفة فمن اعتبر حال الوجوب بحال الاستيفاء فهو مغفل للواجب عليه وأيضاً
 فانه متى عفا عن أحدهما سقط حكم قتله فصار الباقي في حكم المنفرد بقتله فليزمه القود
 ولم يسقط عنه بمقطوعه عن الآخر وأما المجنون ومن لم يجب عليه القود لحكم فعله
 ثابت على وجه الخطأ وذلك موجب لحظر دم من شاركه اذا كان حكمه خفياً لا شراكهما
 فيه واذا ثبت بما قدمنا من دلائل الكتاب والنظر سقوط القود من شاركه من
 لا يجب عليه القود جاز أن يخص بهما موجب حكم الآي المذكور فيها القصاص
 من قوله (كتب عليكم القصاص في القتل) وقوله (الحرب الحرة) وقوله (ومن قتل
 مظلوماً) و(النفس بالنفس) وما جرى مجرى ذلك من عموم السنن الموجبة للقصاص
 ولان جميع ذلك عام قد أريد به الخصوص بالاتفاق وما كان هذا سبيله فائز تخصيصه
 بدلائل النظر والله الموفق وذكر المزي في أن الشافعي احتج على محمد في منعه ايجاب القود
 على العامد اذا شاركه صبي أو مجنون فقال ان كنت رفعت عنه القتل لان القلم مرفوع
 عنهما وان عهدهما خطا فعلا اقدت من الاجنبي اذا قتل عمدا مع الاب لان القلم عن

الاب ليس يعرفه وهذا ترك لاصله قال المزني قد شرك الشافعي محمد افما أفكر عليه
في هذه المسئلة لان رفع القصاص عن المخطيء والمجنون واحد وكذلك حكم من شركهم
في العمد واحد قال أبو بكر ما ذكره المزني عن الشافعي الزام في غير موضعه لانه الزمه
عكس المعنى وأعمال التي يلزم على هذا الاصل ان كل من كان عمده خطأ أن لا يقيد
المشارك له في القتل وان كان عامدا فامان ليس عمده خطأ فليس يلزمه ان يخالف
بينهما في الحكم بل حكمه موقوف على دليله لانه عكس الملة وليس يلزم من اعتل بعله
في الشرع أن يمسكها ويوجب من الحكم عند عدمها ضد وجهها عند وجودها
الاترى انا اذا قلنا وجود الفرر يمنع جواز البيع لم يلزمنا على ذلك الحكم بجوازه
عند عدم الفرر بل جائز أن يمنع الجواز عند عدم الفرر لوجود معنى آخر وهو أن يكون
مالم يقضه بائة او شرط فيه شرطا لا يوجب المقدر او يكون مجهول الثمن وما جرى
مجرى ذلك من المعاني المفسدة لمقودا لبياعات وجائز ان يجوز البيع عند زوال الفرر
على حسب قيام دلالة الجواز والفساد ونظائر ذلك كثيرة في مسائل المقد لا يخفى على من
له ادنى ارتياض بنظر الفقه وما يحتاج به في ذلك حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه
وسلم الا ان قتل خطأ العمد قتل السوط والمصافيه الدية مغلطة وقتيل الصبي والبالغ
والمجنون والمائل والمخطيء والمأمد هو خطأ الممد من وجهين أحدهما ان النبي عليه
السلام فسر قتل خطأ العمد بانه قتل السوط والمصا فاذا اشترك مجنون معه عصا
وقتل معه سيف فهو قتل خطأ العمد لقضية النبي عليه السلام فالواجب ان لا قصاص
فيه والوجه الآخر ان ممد الصبي والمجنون خطأ لان القتل لا يخلو من أحد ثلاثة اوجه
اما خطأ أو عمد أو شبه عمد فلما لم يكن قتل الصبي والمجنون عمداً واجب أن يكون في أحد
الحيزين الآخرين من الخطأ أو شبه العمد وإيهما كان فقد اقتضى ظاهر لفظ النبي صلى
الله عليه وسلم اسقاط القود عن مشاركة في القتل لانه قتل خطأ أو قتل خطأ العمد
وايضاً فانه واجب فيمن استحق هذه التسمية دية مغلطة ومتى وجبت الدية كاملة اتقى
القود بالاتفاق . فان قيل أعمار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله قتل خطأ العمد اذا
اقر د بقتله بالسوط والمصا . قيل له مشاركة غيره فيه بالسيف لا يخرج من أن يكون
قتيل السوط والمصا وقتيل خطأ لأن كل واحد منهما من حيث كان قاتلاً واجب أن يكون
هو قتيلاً لكل واحد منهما فاشتمل لفظ النبي عليه السلام على المعنيين واتقى به القصاص
في الحالين ويدل على صحة ما ذكرنا انه غير جائز اختلاف حكم مشاركة المجنون للمائل
والمخطيء للعامدان رجلا رجلا وهو مجنون ثم اتفق وجرحه أخرى بهذا الاتفاق

مطلب
في ان المائل
الشرعية يجب
اطرادها ولا
يجب انساكها

ثم مات الجرح منهما انه لا قود على القاتل كالجرح خطاً ثم جرحه عمداً ومات منهما لم يجب عليه القود وكذلك لو جرحه مرة ثم أسلم ثم جرحه ومات من الجرح احتين لم يكن على الجارح القود وذلك يدل على معنيين احدهما أن موته من جراحتين احدهما غير موجبة للقود والاخرى موجبة بوجوب اسقاط القود ولم يكن لا قوداً الجرحا الى لاشبهة فيها عن الاخرى حكم في إيجاب القود بل كان الحكم للتي لم توجب قوداً فوجب على هذا انه اذا مات من جراحة رجلين احدهما لواقرد أو جبت جراحته القود والاخرى لا توجبه أن يكون حكم سقوطه أولى من حكم إيجابه لحادث الموت منهما فكان حكم ما يوجب سقوط القود أولى من حكم ما يوجبه والملة فيه ما موته من جراحتين احدهما ما توجب القود والاخرى بما لا توجبه والمعنى الآخر ما قسمنا الكلام عليه بدياهو انه لا فرق بين المخطيء والعامد وبين المجنون والعاقل عند الاشتراك كالمختلف جنابة المجنون في حال جنونه ثم في حال افاقته اذا حدث الموت منهما وجناية الخطأ والعمد اذا حدث الموت منهما في سقوط القود في الحالين كذلك ينبغي ان لا يختلف حكم جنابة الصحيح لمشاركة المجنون وحكم جنابة العامد لمشاركة المخطيء والله أعلم

(باب ما يجب لولى قتل العمد)

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) وقال تعالى (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وقد اتفقوا ان القود مراد به وقال تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فاقضت هذه الآيات إيجاب القصاص لا غير . وقد اختلف الفقهاء في موجب القتل العمد فقال أبو حنيفة واصحابه ومالك بن أنس والثوري وابن شبرمة والحسن بن صالح ليس لولى الا القصاص ولا يأخذ الدية الا برضى القاتل وقال الاوزاعى والليث والشافعى لولى بالختيار بين أخذ القصاص والدية وان لم يرض القاتل وقال الشافعى فان عفا المفلس عن القصاص جاز ولم يكن لاهل الوصايا والدين منه لان المال لا يملك بالعمد الا بمشيئة المجنى عليه اذا كان حياً أو بمشيئة الورثة اذا كان ميتاً . قال أبو بكر ماتقدم ذكره من ظواهر رأى القرآن بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك في اللفظ بوجوب القصاص دون المال وغير جائز إيجاب المال على وجه التخيير الا بمثل ما يجوز به نسخه لان الزيادة

في نص القرآن توجب نسخه ويدل عليه ايضا قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض مكرم) فحظر أخذ مال
كل واحد من أهل الاسلام الا برضاه على وجه التجارة وبمثله قد ورد الا عن النبي
صلى الله عليه وسلم في قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه فتنى لم يرض
القاتل باعطاء المال ولم تطب به نفسه فانه محظور على كل أحد وروى عن ابن عباس وقد
ذكرنا سنده فيما تقدم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الممدوق الا أن يغفو
ولي المقتول وروى سليمان بن كثير قال حدثنا عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل في حيا (١) أو في زحمة لم يعرف قاتله
أو رميا تكون بينهم بحجر أو سوط أو عصا فمقله عقل خطأ ومن قتل ممدافقود
يديه فن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فاخبر عليه السلام
في هذين الحديثين أن الواجب بالعمد هو القود ولو كان له خيار في اخذ الله به لما اقتصر
على ذكر القود دونها لانه غير جائز أن يكون له احد شيئين على وجه التخيير ويقتصر
عليه السلام بالبيان على احد هما دون الآخر لان ذلك يوجب في التخيير ومتى ثبت
فيه تخيير بعده كان نسخه . فان قيل قد روي ان عينة هذا الحديث الآخر عن
عمرو بن دينار عن طاوس موقوفا عليه ولم يذكر فيه ابن عباس ولا رفعه الى النبي
عليه السلام . قيل له كان ابن عينة حدث به مرة هكذا غير مرفوع وحدث به مرة
أخرى كما حدث سليمان بن كثير وقد كان ابن عينة سيء الحفظ كثير الخطأ ومع ذلك
جائز أن يكون طاوس رواه مرة عن ابن عباس عن النبي عليه السلام ومرة افتى به
واخبر عن اعتقاده فليس اذا في ذلك ما يوهن الحديث . وقد تنازع أهل العلم معنى
قوله تعالى (فن عني له من أخيه شيء) فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) فقال
قالون العفو ماسهل وماتيسر قال الله تعالى (خذ العفو) يعني والله أعلم ماسهل من
الاخلاق وقال النبي عليه السلام أول الوقت رضوان الله وآخرة عفو الله يعني تيسر
الله وتسهيله على عباده فقوله تعالى (فن عني له من أخيه شيء) يعني الولي اذا أعطى شيئا
من المال فليقبله وليتبعه بالمعروف وليؤد القاتل اليه باحسان فندبه تعالى الى أخذ المال
اذا سهل ذلك من جهة القاتل واخبر انه تخفيف منه ورخصة كما قال عقيب ذكر القصاص
من سورة المائدة (فن تصدق به فهو كفارة له) فندبه الى العفو والصدقة وكذلك

(١) ألميا بكر العين والميم المشددة وفتح الباء المشددة بعدها الف محصورة وتو مثله الزمياء معناه ان يوجد
قليل من الترابين لا يتبين قاتله (لمصححه)

نذبه بما ذكر في هذه الآية الى قبول الدية اذا بذلها الجاني لانه بدأ بذكر عفو الجاني
 باعطاء الدية ثم أمر الولي بالاتباع وأمر الجاني بالاداء بالاحسان * وقال
 بعضهم المعنى فيه ماروى عن ابن عباس وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قافع
 قال حدثنا الحيدى قال حدثنا سفيان الثورى قال حدثنا عمرو بن
 دينار قال سمعت مجاهدا يقول سمعت ابن عباس يقول كان القصاص في بنى اسرائيل
 ولم يكن فيهم الدية فقال الله لهذه الامة (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في
 القتلى) الى قوله (فن عفى لمن أخيه شيء) قال ابن عباس العفو أن يقبل الدية في
 العمد (واتباع المعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) فيما كان
 كتب على من كان قبلكم (فن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم) قال بعد قبول الدية
 فأخبر ابن عباس ان الآية نزلت ناسخة لما كان على بنى اسرائيل من حظر قبول الدية
 وابتاحت للولى قبول الدية اذا بذلها القاتل تخفيفاً من الله علينا ورحمة بنا فلو كان الامر
 على ما اداهم مخالفتنا من ايجاب التخيير لما قالوا لعفوان يقبل الدية لان القبول لا يطلق
 الا فبذل غيره ولو لم يكن اراد ذلك لقال اذا اختار الولي فثبت بذلك أن المعنى كان
 عند جواز تراضيهم على أخذ الدية * وقد روى عن قتادة ما يدل على أن الحكم الذى
 كان في بنى اسرائيل من امتناع قبول الدية ثابت على من قتل بعد اخذ الدية وهو
 ما حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسين بن ابى الربيع الجرجاني
 قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى (فن اعتدى بمذ ذلك)
 قال يقول من قتل بعد أخذ الدية فعليه القتل لا يقبل منه الدية * وقد روى فيه معنى
 آخر وهو ماروى سفيان بن حسين عن ابن اشوع عن الشعبي قال كان بين حيين من العرب
 قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال أحد الحيين لا فرضى حتى تقتل الرجل بالمرأة
 وبالرجل والرجلين وارتموا الى النسي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم القتل بواء أى سواء فاصطلحو على الديات ففضل لاحد الحيين على الآخر فهو
 قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) الى قوله (فن عفى لمن أخيه شيء) . قال
 سفيان (فن عفى لمن أخيه شيء) يعنى فن فضل له على أخيه شيء فليؤده بالمعروف
 . فأخبر الشعبي عن السبب في نزول الآية وذكر سفيان أن معنى العفو ههنا الفضل
 وهو معنى يحتمله اللفظ قال الله تعالى (حتى عفوا) يعنى كثروا وقال عليه السلام
 أعفوا الناصحى فنقدير الآية على ذلك فن فضل له على أخيه شيء من الديات التى وقع
 الاصطلاح عليها فليتبهم مستحقه بالمعروف وليؤد اليه باحسان . وقد ذكر فيه معنى

آخر وهو انهم قالوا هو في الدم بين جماعة اذا عفا بعضهم تحول نصيب الآخرين مالا
وقد روى عن عمر وعلى وعبد الله ذلك ولم يذكروا انه تاويل الآية وهذا تاويل
لفظ الآية بواقفه لانه قال (فن عفى لمن أخيه شيء) وهذا يقتضي وقوع العفو
عن شيء من الدم لاعن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالا وعليهم اتباع القاتل
بالمعروف وعليه اداؤه اليهم باحسان * وتاوله بعضهم على أن لولي الدم أخذ المال بغير
رضى القاتل وهذا تاويل يدفعه ظاهر الآية لان العفو لا يكون مع أخذ الدية الا ترى
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمعدود لان يعفو الاولياء فثبت له أحد الشيتين
قتل أو عفو ولم يثبت له مالا بمال . فان قال قائل اذا عفا عن الدم لياخذ المال كان عافيا
ويتناوله لفظ الآية . قيل له ان كان الواجب أحد الشيتين فائز أيضا أن يكون
حافيا بترك المال واخذ القود فعلى هذا لا يتناول لولي من عفو قتل أو اخذ مال وهذا
فاسد لا يطلعه أحد ومن جهة أخرى ينفيه ظاهر الآية وهو انه اذا كان لولي هو الماني
بترك القود وأخذ المال فانه لا يقال له عفا له وانما يقال له عفا عنه فيستقيم فيقيم اللام
مقام عن أو يحمله على انه عفا له عن الدم فيضمر حر فغير مذكور ونحن متى استغنينا
بالمذكور عن المحذوف لم يحجز لنا اثبات الحذف وعلى أن تاويلنا هو سائق مستعمل على
ظاهرة من غير اثبات ضمير فيه وهو أن يحمل على معنى التسهيل من جهة القاتل
باعطائه المال ومن جهة أخرى يخالف ظاهر ما هو أن قوله (من أخيه شيء) فقوله
(من) تقتضي التبعيض لان ذلك حقيقتها وبابها الا أن تقوم الدلالة على غيره فيوجب
هذا أن يكون العفو عن بعض دم أخيه وعند المخالف هو عفو عن جميع الدم وتركه
الى الدية وفيه اسقاط حكم (من) ومن وجه آخر وهو قوله (شيء) وهذا
أيضا يوجب العفو عن شيء من الدم لاعن جميعه فن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه
من مقتضاه وموجبه لانه يجعله بمنزلة ما لو قال فن عفى عن الدم وطول بالدية فاسقط
حكم قوله (من) وقوله (شيء) وغير جائز لاحداث تاويل الآية على وجه يؤدي الى
الفاء شيء من لفظها ما يمكن استعماله على حقيقته ومتى استعمل على ما ذكرنا كان
موافقا لظاهر الآية من غير اسقاط منه لانه ان كان التأويل ما ذكره الشعبي من
زولها على السبب وما فضل من بعضهم على بعض من الديات فهو موافق للفظ الآية
لانه عفى لمن أخيه بمعنى انه فضل له شيء من المال فيه التقاضي وذلك بعض من جملة
وشيء منها فتناوله اللفظ على حقيقته . وان كان التأويل انه ان سهل له باعطاء شيء
من المال تاويل مندوب الى قبوله موعود بالتأويل عليه فذلك قد يتناول أيضا لبعض

بأن يبذل بعض الدية وذلك جزء من كل مما اتلفه . وإن كان التأويل الاخبار بنسخ ما كان على بني اسرائيل من إيجاب حكم القود ومنع أخذ البدل فتأويلنا أيضاً على هذا الوجه أشد ملاءمة لمعنى الآية لأننا نقول إن الآية اقتضت جواز الصلح منها على ما يقع الاصطلاح عليه من قليل أو كثير فذكر البعض وأدبه حكم الكل أيضاً كقوله تعالى (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما) نص على هذا القول بعينه وأراد به ما فوقه في نظائر ذلك في القرآن * وإن كان التأويل عفو بعض الأولياء عن نصيبه فهو أيضاً يوافق مظاهر الآية لوقوع العفو عن البعض دون الجميع . فعلى أى وجه يصرف تأويل المتأولين ممن قدمنا قوله فتأويله موافق لمظاهر الآية غير تأويل من تأوله على أن لولئ العفو عن الجميع وأخذ المال وليس بمنع أن يكون جميع المعاني التي قدمنا ذكرها عن متأوليها مرادة بالآية فيكون نزولها على سبب نسخها ما كان على بني اسرائيل وإيحاء لنا بها أخذ قليل المال وكثيره ويكون الولي مندوباً إلى القبول إذا تسهل له القاتل بإعطاء المال وموعوداً عليه بالتواب ويكون السبب الذي زلت عليه الآية حصول الفضل من بعض على بعض في الديات وأمروا به بالاتباع بالمعروف وأمر القاتل بالإداء إليهم باحسان ويكون على اختلاف فيه بيان حكم الدم إذا عفاه بعض الأولياء فهذه الوجوه كلها على اختلاف معانيها تحتلها الآية وهي مرادة من غير اسقاط شيء من لفظها * فإن قال قائل ومأثوله الخالقون في إيجاب الدية لولي باختياره من غير رضی القاتل تحتله الآية فوجب أن يكون مراداً أن ليس فيه نفى لتأويلات الآخرين ويكون قوله (فمن على له) معناه أنه ترك له من قولهم عفت المنازل إذا تركت حتى درست والعفو عن التوب ترك العقوبة عليها فيفيد ذلك ترك القود إلى الدية * قيل له إن كان كذلك فيلبيح أن يكون لو ترك الدية وأخذ القود أن يكون مافياً لآفة تارك لأخذ الدية وقد يسمى ترك المال واسقاطه عفواً قال الله (فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الله يديه عقدة النكاح) فطلق اسم العفو على الإبراء من المال ومعلوم عند الجميع امتناع إطلاق العفو على من أراح القود وترك أخذ الدية فكذلك المادل عن القود إلى أخذ الدية لا يستحق اسم العافي إذ كان إنما اختار أحد شيئين كان خيراً في اختياريهما شاء لأن من كان غير اثنين أحد شيئين فاختار أحدهما كان الذي اختاره هو حقه الواجب له قد تعين عليه حكمه عند فعله كأنه لم يكن غيره ألا ترى أن من اختار التكفير بالعتق في كفارة اليمين كان العتق هو كفارته كأنه لم يكن غيره وسقط عنه حكم ما عداه أن يكون

من فرضه كذلك هذا الولي لو كان بخيراً في أحد شيئين من قودا ومال ثم اختار أحدهما لم يستحق اسم العاق لتركه أحدهما إلى الآخر فلما كان اسم العفو منتفياً عن ذكرنا حاله لم يجز تأويل الآية عليه وكافت المعاني التي قدمنا ذكرها ولي تأويلها ليس بخلو الواجب للولي بنفس القتل أن يكون القود والدية جميعاً أو القود دون الدية أو أحدهما على وجه التخيير لا جاز أن يكون حقه الأمرين جميعاً بالاتفاق ولا يجوز أيضاً أن يكون الواجب أحدهما على حسب ما يختاره الولي كإتي كفاية اليمين ونحوها لما بينا من أن الذي أوجبه الله تعالى في الكتاب هو القصاص ومثله عندنا يوجب الفسخ فإذا الواجب هو القود لا غيره فلا جاز له أخذ المال إلا برضى القاتل لأن كل من له قبل غيره حق يمكن استيفاء منه لم يجز له نقله إلى بدل غيره إلا برضى من عليه الحق وعلى أن قاتل هذا القول غشياً في العبارة حين قال الواجب هو القود وله أن يأخذ المال لأنه لم يخرج من أن يكون بخيراً فيه إذ قد جعل له أن يستوفي القود إن شاء وإن شاء المال فلو قال قاتل الواجب هو المال وله نقله إلى القود بدلاً منه كان مساوياً له فلما فسد قول هذا القاتل من أن الواجب هو المال وله نقله إلى القود لا يجابه التخيير كذلك قول من قال الواجب هو القود وله نقله إلى المال أذ لم ينل في الحالين من إيجاب التخيير بنفس القتل والله سبحانه إنما كتب على القاتل القصاص بقوله (كتب عليكم القصاص في القتل) ولم يقل كتب عليكم المال في القتل ولا كتب عليكم القصاص أو المال في القتل والقاتل بأن الواجب هو القود وله نقله إلى المال إنما عبر عن التخيير الذي أوجبه له بغير اسمه وأخطأ في العبارة عنه * فإن قال قائل هذا كما تقول أن الواجب هو القصاص ولهما جميعاً نقله إلى المال بتراضيهما ولم يكن في جواز تراضيهما على نقله إلى المال إسقاط لموجب حكم الآية من القصاص * قيل له من قبل أنا قد بينا بدياً أن القصاص حق للولي على القاتل من غير اثبات تخييره بين القود وغيره وتراضيهما على نقله إلى البدل لا يخرج من أن يكون هو الحق الواجب دون غيره لأن ما تعلق حكمه بتراضيهما لا يؤثر في الأصل الذي كان واجباً من غير خيار الأثرى أن الرجل قد يملك العبد والدار وغيره أن يشتريه منه برضاه وليس في جواز ذلك شيء للملك الأصل للمالك الأول ولا موجباً لأن يكون ملكه موقفاً على الخيار وكذلك الرجل يملك طلاق امرأته ويملك الخلع وأخذ البدل عن الطلاق وليس في ذلك اثبات ملك الطلاق له بدياً على أنه مخير في نقله إلى المال من غير رضى المرأة ولو كان له أن يطلق أو يأخذ المال بدياً

من غير رضاها كان ذلك موجبا لكونه مالا لا احد شيئين من طلاق او مال *
 ويدل على ان الواجب بالقتل هو القود لا غير حديث انس الذي قدعنا اسناده في قصة
 الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص
 فاخبر ان موجب الكتاب هو القصاص فغير جائز لاحداث ثشي معه ولا نقله الى
 غيره الا بمثل ما يجوز به نسخ الكتاب ولو سلمنا احتمال الآية لما ادعوه من تأويلها
 في جواز اخذ المال من غير رضی القتال في قوله (فن عى لمن اخيه ثشي) مع احتماله
 للوجوه التي ذكرنا كان اكبر احواله ان يكون اللفظ مشتركا معتملا للمعاني فيوجب
 ذلك ان يكون متشابهها ومعلوم ان قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) محكم ظاهر المعنى
 بين المراد لا اشتراك في لفظه ولا احتمال في تأويله وحكم المتشابه ان يحمل على معنى الحكم
 ويرد اليه بقوله تعالى (منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشبهات) الى قوله
 (وابتغاء تأويله) فامر الله تعالى بربد المتشابه الى الحكم لان وصفه للمحكم بافهام
 الكتاب يقتضى ان يكون غير محمول عليه ومعناه معطوف عليه اذ كان ام الشيء
 مامنه ابتداءه واليه مرجعه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من
 تأويله من غير رده الى الحكم وحمله على موافقته في معناه وحكم عليهم بالزعم في
 قولهم بقوله (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
 تأويله) واذا ثبت ان قوله (كتب عليكم القصاص) محكم وقوله (فن عى لمن
 اخيه ثشي) متشابه وجب حمل معناه على معنى الحكم من غير مخالفة له ولا ازالة
 لشي من حكمه وهو ان يكون على أحد الوجوه التي ذكرناها لا يفتى موجب لفظ
 الآية من القصاص من غير معنى آخر يضم اليه ولا عدول عنه الى غيره وكذلك قوله
 تعالى (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) اذ كانت النفس
 مثلا فيما يستحقه الولي وهو القود فاذا كان المثل هو القود واتلاف نفسه كما اتلف
 كان بمنزلة متلف المال الذي لم يمتل ولا يعادل عنه الى غيره الا بالراضى لقوله تعالى
 (بمثل ما اعتدى عليكم) وبدلالة الاصول عليه . واحتج من اوجب للولى الخيار
 بين القود واخذ المال من غير رضی القتال باخبار منها حديث يحيى بن كثير عن ابي
 سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة من قتل له
 قتيل فهو بخير النظرين امان ان يقتل واما ان يودى وحديث يحيى بن سعيد عن ابي ذيب
 قال حدثني سعيد المقبري قال سمعت ابا شريح الكعبي يقول قال النبي عليه السلام في
 خطبته يوم فتح مكة الا انكم معشر خزاعة قتلتم هذا القليل من هذيل واني طاقه فن

قتله لم يدم مقاتلي هذه قتيل فاهله بين خيرتين بين ان يأخذو العقل وبين ان يقتلوا ورواه محمد بن اسحق عن الحرث بن فضيل عن سفيان عن ابى الصرغاء عن ابى شريح الخزازي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصيب بدم او بجبل يعني بالجل الجراح فولي به بالخيار بين احد ثلاث بين العفو او يقتص او يأخذ الدية وهذه الاخبار غير موجبة لما ذكره والاحتياط ان يكون المراد اخذ الدية برضى القاتل كما قال تعالى (فاما ما بعد واما فداء) المعنى فداء برضى الاسير فاكفى بالحذوف عن ذكره لعلم المخاطبين عند ذكر المال بأنه لا يجوز الزامه اياه بغير رضاه كذلك قوله او يأخذ الدية وقوله او يودي وكما يقول القاتل لمن له دين على غيره ان شئت فخذ دينك درهم وان شئت فدا فبر وكما قال عليه السلام لبلال حين اتاه بتمرا كل تمر خير هكذا فقال لا ولكننا فخذ الصاع منه بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال عليه السلام لا تفعلوا ولكن بيع تمرك بعرض ثم خذ بالعرض هذا ومعلوم انه لم يرد ان يأخذ التمر بالعرض بغير رضى الآخر ويكون ذكره الدية ابانة مما نسخ الله مما كان على بنى اسرائيل من امتناع اخذ الدية برضى القاتل وبغير رضاه تخفيفا عن هذه الامة على ما روى عن ابن عباس ان القصاص كان في بنى اسرائيل ولم يكن فيهم اخذ الدية فخفف الله عن هذه الامة * ويدل على ما وصفنا من ان المراد اخذ الدية برضى القاتل ان الازاعي قد روى حديث ابى هريرة عن محمد بن ابى كثير عن ابى سلمة عنه عن النبي عليه السلام وقال فيه من قتل له قتيل فهو بخير النظرين امانا ان يقتل وامان يفاذى والمفاداة امانا تكون بين اثنين كالمقاتلة والمضاربة والمشاغبة ونحو ذلك فدل على ان مراده في سائر الاخبار اخذ الدية برضى القاتل وهذه الاخبار تبطل قول من يقول ان الوجوب على القاتل هو القود والولى قتله الى الدية لان في جميعها اثبات التخيير للولى بنفس القتل بين القود واخذ الدية ولو كان الواجب هو القود لا غير وانما للولى قتله الى الدية بمذنبوته كما ينقل الدين الى العرض والمرض الى الدين على وجه العوض عنه وليس هناك خيار موجب بنفس القتل بل الواجب شيء واحد وهو القود والقاتل بالحجاب القود بالقتل دون غيره الا ان ينقله الولي الى الدية بخلاف هذه الآثار وقد روى الاقصاري عن حميد الطويل عن انس بن مالك في قصة الربيع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كتاب الله القصاض وذلك بنافي كون المراد بالكتاب المال والقصاص وقد روى علقمة بن وائل عن ابيه وثابت البناني عن انس ان رجلا قتل رجلا فقدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ولى المقتول ثم قال اتفقوا قال لا قال افتأخذ الدية قال لا قال اما انك ان قتلته كنت مثله فضى الرجل فلحقه الناس

فقالوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما انك ان قتلتك كنت مثله فمغافته فاحتج
الموجبون للخيار بين القود والمال بهذا الحديث وهذا الدلالة فيه على ما ذكرنا
وذلك لانه يحتمل ان يريد ان يأخذ الدية برضي القاتل كما قال عليه السلام لامرأة ثابت
ابن قيس حين جاءت تشكوها تريد ان عليه حديقته قالت نعم ومعلوم ان رضى ثابت
قد كان مشروطا فيه وان لم يكن مذكورا في الخبر لان النبي عليه السلام لم يكن يلزم
ثابتا الطلاق ولا عليه الحديقة الا برضاه وجزاء النبي عليه السلام قصد الى ان يعقد
عقدا على مال فيكون موقوفا على رضى القاتل او فسخه وجزاء ان يكون اراد ان
يؤدى الدية من عنده كما فعل في قتل الخزاعي بمكة وكما حمل عن اليهودية عبد الله بن
سهل الذي وجد قتيلا بخيبر وقوله عليه السلام ان قتلتك كنت مثله يحتمل معنيين
احدهما انك قاتل كما انه قاتل لانك مثله في الماتم لانه استوفى حقه فلا يستحق اللوم
عليه والاول فعل ما لم يكن له فكان انما فعلنا انه لم يرد كنت مثله في الماتم والآخر
انك اذا قتلتك فقد استوفيت حقه منه ولا فضل لك عليه وقد فسد الله تعالى الى
الافضال بالمعروف بقوله تعالى (فن تصدق به فهو كفارة له) فان قال قائل لما كان عليه
احياء نفسه وجب ان يحكم عليه بذلك اذا اختار الولي اخذ المال قيل له وعلى كل احد
ان يحجي غيره اذا خاف عليه التلف مثل ان يرى انسا ناقدا قصد غيره بالقتل او خاف عليه
الفرق وهو يمكنه تخليصه او كان معه طعام وخاف عليه ان يموت من الجوع فعليه
احياؤه بطعامه وان كثرت قيمته وان كان على القاتل اعطاء المال لاحياء نفسه فعلى
الولي ايضا احياؤه اذا امكنه ذلك فوجب على هذه القضية اجبار الولي على اخذ المال
اذا بذله القاتل وهذا يؤدى الى بطلان القصاص اصلا لانه اذا كان على كل واحد منهما
احياء قس القاتل فعليهما التراضي على اخذ المال واسقاط القود وايضا فينبغي اذا
طلب الولي داره وعبداه او ديات كثيرة ان يعطيه لانه لا يختلف فيما يلزمه احياء نفسه
حكم القليل والكثير فلما لم يلزمه اعطاء اكثر من الدية عند القاتلين بهذه المقالة كان بذلك
اقتضاض هذا الاعتلال وفساده واحتج المزي للشافعي في هذه المسئلة بانه لو صالح من
حد القذف على مال او من كفالة بنفسه لبطال الحد والكفالة ولم يستحق شيئا ولو صالح من
دم ممد على مال بافراق الجميع قبل ذلك فدل ذلك على ان دم العمد مال في الاصل لولا ذلك
لما صح الصلح كما لم يصح عن حد القذف والكفالة قال ابو بكر قد انتقم هذه الاحتجاج
الخطا والمنافضة اما الخطا فهو ان من اصلنا ان الحد لا يبطل بالصلح ويبطل المال
والكفالة بالنفس فيهاروانا ان احدهما لا تبطل ايضا والاخرى انها تبطل واما المناقضة

فهي اتفاق الجميع على جواز اخذ المال على الطلاق ولا خلاف ان الطلاق في الاصل ليس بمال وانه ليس للزوج ان يزوجها ما لا عن طلاق بغير رضاها وعلى ان الشافعي قد قال فيها حكمه المذني عنه ان عفو المحجور وعليه عن الدم جائز وليس لاصحاب الوصايا والدين منعه من ذلك لان المال لا يملك في العمد الا باختيار المجنى عليه فلو كان الدم مالا في الاصل لثبت فيه حق الغرماء واصحاب الوصايا وهذا يدل على ان موجب العمد عنده هو القود لا غير وانه لم يوجب له خياراً بين القتل وبين الدية فان قال قائل قوله تعالى (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) يوجب لوليه الخيار بين اخذ القود والمال اذا كان اسم السلطان يقع عليهما والدليل عليه ان بعض المتولين ظلموا بحب فيه الدية نحو قتل شبه العمد والاب اذا قتل ابنه وبعضهم يحب فيه القود وذلك يقتضي أن يكون جميع ذلك مراداً بالآية لاحتمال اللفظ لهما وقد تاوله الضحاك بن مزاحم على ذلك فقال في معنى قوله (فقد جعلنا لوليه سلطانا) انه ان شاء قتل وان شاء عفا وان شاء أخذ الدية فلما احتمل السلطان ما وصفتنا وجب اثبات سلطانه في أخذ المال كهو في أخذ القود لوقوع الاسم عليهما ولا فائدة ثبت باتفاق الجميع أن كل واحد منهما مراد الله تعالى في حال وحيث يكون تقدير الآية ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا في القود والدية ولما حصل الاتفاق على انها لا يجبان مجتمعين وجب أن يكون وجوبهما على وجه التخيير وكما احتججت في ايجاب القود بقوله (فقد جعلنا لوليه سلطانا) لاتفاق الجميع على أن القود مراد وصار كالمقصود عليه فيه وجعلتموه كعموم لفظ القود فيلزمكم مثله في اثبات المال لوجود قاتل متولين ظلموا يكون سلطان الولي هو المال . قيل له حمله على القود أو ولي من حمله على الدية وذلك لانه لما كان السلطان لفظاً مشتركاً محتملاً للعماني كان متشابهاً يجب ردّه الى المحكم وحمله على معناه وهي آية محكمة في ايجاب القصاص وهو قوله (كتب عليكم القصاص في القتل) فوجب أن يكون من حيث ثبت أن القود مراد بالسلطان المذكور في هذه الآية أن يكون معطوفاً على ما في الآية المحكمة من ذكر ايجاب القصاص وليس مملوك آية محكمة في ايجاب المال على قاتل العمد فيكون معنى المتشابه محمولا عليه فلذلك وجب الاقتصار بمعنى الاسم على القود دون المال وغيره لموافقة لمعنى المحكم الذي لا اشتراك فيه ومن حمله على تخييره في أخذ الدية أو القود فلم يلجأ الى أصل له من المحكم بحمله عليه فلذلك لم يصح اثبات التخيير مع احتمال اللفظ له . وفي فحوى الآية ما يدل على أن المراد القود دون ما سواه لانه

قال (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل انه كان منصوراً)
يعنى والله أعلم السرف في القصاص بان يقتل غير قاتله أو ان يعمل بالقاتل فيقتله على غير
الوجه المستحق من القتل وفي ذلك دليل على أن المراد بقوله سلطانا القود وايضاً
لما ثبت أن القود مراد بالآية اقتضت ارادة المال لانه لو كان مراداً مع القود لكان
الواجب مهاجماً في حالة واحدة لاعلى وجه التخيير اذ ليس في الآية ذكر التخيير
فلما امتنع ارادتهما جميعاً وكان القود لا محالة مراداً علماً انه لم يرد المال وان ايجابنا
للدية في بعض المقتولين ظلماً ليس عن هذه الآية والله تعالى أعلم

(باب المأقلة هل تعمّل العمد)

قال الله تعالى (فمن عني له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) وقد قدمنا
تأويل من تأوله على عفو بعض الاولياء عن نصيبه من الدم وجوب الارش الباقي
واحتمال القفلة لك وفيه دلالة على أن الواجب على القاتل الذي لم يعف في ماله وكذلك
كل عمد فيه القود فهو على الجاني في ماله كالاب اذا قتل ابنه وكالجراحه فيادون النفس
ولا يستطاع فيها القصاص نحو قطع اليد من نصف الساعد والمنقلة والجائفة فالعمد
والمخطيء اذا قتلان على العمد نصف الدية في ماله والمخطيء على قاتله وهو قول
أصحابنا وعثمان البتي والثوري والشافعي وقال ابن وهب وابن القاسم عن مالك هي
على المأقلة وهو آخر قول مالك قال ابن القاسم ولو قطع عيين رجل ولا عيين له كانت دية
اليدين في ماله ولا تحملها المأقلة وقال الاوزاعي هو في مال الجاني فان لم يبلغ ذلك ماله حمل
على عاقلته وكذلك اذا قتلت المرأة زوجها متمدة ولها منه أولاد فدنته في مالها خاصة
فان لم يبلغ ذلك مالها حمل على عاقلتها * قال أبو بكر دلالة الآية ظاهرة على ان الصلح عن
دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الاولياء يوجب الدية في مال الجاني لانه تعالى قال
(فمن عني له من أخيه شيء) وهو يعني القاتل اذا كان المعنى عفو بعض الاولياء ثم قال
(فاتباع بالمعروف) يعني اتباع الولي للقاتل ثم قال (وأداء إليه بإحسان) يعني اداء القاتل
فاقتضى ذلك وجوبه في مال القاتل وكذلك تأويل من تأوله على التراضي عن الصلح
على مال ففيه وجوب الاداء على القاتل دون غيره اذ ليس للمأقلة ذكر في الآية وإنما
فيها ذكر الولي والقاتل وروى ابن ابى الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن
ابن عباس قال لا تعمّل المأقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وحدثننا عبد الباقي
قال حدثنا احمد بن الفضل الخطيب قال حدثنا اسماعيل بن موسى قال حدثنا شريك

عن جابر بن عامر قال اصطاح المسلمون على أن لا يعقلوا عبدا ولا مملوكا ولا مسلحا ولا
اعترافا وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة قتادة بن عبد الله المديني الذي
قتل ابنه ابن عمر جعل عليه مائة من الأبل وأعطاها أخوته ولم يورثه منها شيئا فجعل
ذلك في ماله لما كان عبداً ولما ثبت ذلك في النفس ولم يخالف عمر فيه غيرهم من الصحابة
كان كذلك حكم مادونها إذا سقط القصاص وروى هشام بن عروة عن أبيه قال ليس
على العاقلة عقل في مصلحتها عليهم الخطأ وقال عروة أيضا ما كان من صلح فلا تعقله
العشيرة إلا أن تشاء وقال قتادة كل شيء لا يقاد منه فهو في مال العياشي وقال أبو حنيفة
عن حماد عن إبراهيم لا تعقل العاقلة مسلحا ولا عبداً ولا اعترافاً * قوله تعالى (ولكم
في القصص حيوياً أولى الألباب) فيه أخبار من الله تعالى في إيجاب القصص حياة
للناس وسبب البقاء لهم لأن من قصد قتل إنسان رده عن ذلك علمه بأنه يقتل به ودل على
وجوب القصص صوما بين الحر والعبد والرجل والمرأة والمسلم والذي إذا كان الله
تعالى يريد التنبية للجميع فالعلة الموجبة للقصص بين الحرين المسلمين موجودة في
هؤلا فوجب استواء الحكم في جميعهم وتخصيصه لأولى الألباب بالمخالطة غير ناف
مساواة غيرهم لهم في الحكم إذا كان المعنى الذي حكم من أجله في ذوى الألباب موجوداً
في غيرهم وانما وجه تخصيصه لهم أن ذوى الألباب هم الذين ينتقمون بما يخاطبون به
وينتهون إلى ما يؤمرون به ويזהرون عما يجرؤن عنه وهكذا قوله تعالى (انما أفت
منذر من يخشاها) وهو منذر لجميع المكلفين ألا ترى إلى قوله تعالى (إن هو إلا نذير
لكم بين يدعذاب شديد) ونحو قوله (هدى للستين) وهو هدى للجميع وخص المنتقين
لا تنفعهم به ألا ترى إلى قوله في آية أخرى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى
للناس) فعم الجميع به وكقوله (قالت أنى هو ذبال من منك أن كنت تقيا) لأن التقى
هو الذي يعين من استأذ بالله * وقد ذكر عن بعض الحكماء أنه قال قتل البعض أحياء
الجميع وعن غيره القتل أقل للقتل وأكثر والقتل ليقل القتل وهو كلام سائر على السنة
المقلاء وأهل المعرفة وانما قصدوا المعنى الذي في قوله تعالى (ولكم في القصص حيوياً)
ثم إذا مثلت بينه وبينه وجدت بينهما تماواً وتماييداً من جهة البلاغة وصحة المعنى وذلك
يظهر عند التأمل من وجود أحدهما أن قوله تعالى (في القصص حيوياً) هو نظير قوله
قتل البعض أحياء للجميع والقتل أقل للقتل وهو مع قلة عدد حر وفوق قصصاتها
حكى عن الحكماء قد أفاد من المعنى الذي يحتاج إليه ولا يستغنى عنه الكلام ما ليس
في قولهم لأنه ذكر القتل على وجه المدلل لذكره القصص وانتظم مع ذلك الغرض الذي

اليه أجرى بإيجابه القصاص وهو الحيوة وقولهم القتل اقل للقتل وقتل البعض احياء
الجميع والقتل اقل للقتل ان حمل على حقيقته لم يصح معناه لانه ليس كل قتل هذه صفته
بل ما كان منه على وجه الظلم والفساد فليست هذه منزلته ولا حكمه فحقيقة هذا الكلام
غير مستعملة وبجازه يحتاج الى قرينة وبيان في ان أي قتل هو احياء للجميع فهذا كلام
ناقص البيان مختل المعنى غير مكتمل بنفسه في اعادة حكمه وما ذكره الله تعالى من قوله
(ولكم في القصاص حيوة) مكتمل بنفسه مفيد لحكمه على حقيقته من مقتضى لفظه
مع قلة حروفه ألا ترى ان قوله تعالى (في القصاص حيوة) اقل حروفاً من قولهم قتل
البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل واقل للقتل ومن جهة اخرى يظهر فضل بيان
قوله (في القصاص حيوة) على قولهم القتل اقل للقتل واقل للقتل ان في قولهم تكرر
اللفظ وتكرار المعنى بلفظ غيره احسن في حد البلاغة انه يصح تكرار المعنى الواحد
بلفظين مختلفين في خطاب واحد ولا يصح مثله بلفظ واحد نحو قوله تعالى (وغرايب
سود) ونحو قول الشاعر والى قولها كذا ومينا
كرر المعنى الواحد بلفظين وكان ذلك سائعا ولا يصح مثله في تكرار اللفظ وكذلك قوله
(ولكم في القصاص حيوة) لا تكرر فيه مع افادته للقتل من جهة القاتل اذ كان ذكر
القصاص يفيد ذلك ألا ترى انه لا يكون قصاصا الا وقد تقدمه قتل من المقتص منه
وفي قولهم ذكر للقتل وتكرار له في اللفظ وذلك قصصان في البلاغة فهذا واشباهه
مما يظهره للعلماء ابانة القرآن في جهة البلاغة والاعجاز من كلام البشر اذ ليس يوجد
في كلام القصصاء من جمع المعاني الكثيرة في الالفاظ اليسيرة مثل ما يوجد في كلام
الله تعالى

(باب كيفية القصاص)

قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل) وقال في آية اخرى
(والجروح قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال
(وان حاقبتم فاقبوا بمثل ما عوقبتم به) فاجب بهذه الاى استيفاء المثل ولم يجعل
لاحد ممن اوجب عليه او على وليه ان يفعل بالجاني اكثر مما فعل * واختلف الفقهاء في
كيفية القصاص فقال ابو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر على أي وجه قتله لم يقتل الا
بالسيف وقال ابن القمام عن مالك ان قتله بمصاويحجر او بالنار او بالنفريق قتله بمثله
فان لم يمت بمثله فلا يزال يكرر عليه من جنس ما قتله به حتى يموت وان زاد على فعل القاتل

الاول وقال ابن شبرمة فضر به مثل ضر به ولا فضر به اكثر من ذلك وقد كانوا يكرهون
 المثلة ويقولون السيف يجزى عن ذلك كله فان غمسه في الماء فاني لا ازال انغمسه فيه حتى
 يموت وقال الشافعي ان ضر به بمحجر فلم يقطع عنه حتى مات فعل به مثل ذلك وان حبسه
 بلا طعام ولا شراب حتى مات حبس فان لم يموت في مثل تلك المدة قتل بالسيف . قال
 أبو بكر لما كان في مفهوم قوله (كتب عليكم القصاص في القتل) وقوله (الجروح
 قصاص) استيفاء المثل من غير زيادة عليه كان محظورا على الولي استيفاء زيادة على فعل
 الجاني ومتى استوفى على مذهب من ذكرنا في التحريق والتفريق والرضخ بالحجارة
 والحبس ادى ذلك الى ان يفعل به اكثر مما فعل لانه اذا لم يموت بمثل ذلك الفعل قتله
 بالسيف وازاد على جنس فعله وذلك هو الاعتداء الذي زجر الله عنه بقوله (فمن اعتدى
 بعد ذلك فله عذاب أليم) لان الاعتداء هو مجاوزة القصاص والقصاص ان يفعل به مثل
 فعله سواء ان امكن وان تمتد فان يقتله باوحي وجوه القتل فيكون مقتصا من جهة
 اتلاف نفسه غير متعد ما جعل له وقول مالك بنكر ارمثل ذلك الفعل عليه حتى يموت
 زائد على فعل القاتل خارج عن معنى القصاص وقول الشافعي انه يفعل به مثل ما فعل ثم
 يقتله مخالف لحكم الآية لان القصاص ان كان من جهة ان يفعل به مثل ما فعل فقد
 استوفى فقتله بعد ذلك تعدوا مجاوزة لحدا القصاص وقال تعالى (ومن تعد حدود الله
 فقد ظلم نفسه) وان كان معنى القصاص هو اتلاف نفس بنفس من غير مجاوزة لمقدار
 الفعل فهو الذي تقوله فلا ينفك موجب القصاص على الوجه الذي ذهب اليه مخالفونا
 من مخالفة الآية لمجاوزة حد القصاص لان فاعل ذلك داخل في حد الاعتداء الذي
 اوعده الله عليه وكذلك قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم) وقوله (وان عاقبتم فاعاقبوا بمثل ما عاقبتم به) يمنع ان يجرح اكثر من
 جراحته او يفعل به اكثر مما فعل ويدل على ان المراد به مثل ما فعل لا زيدا عليه اتفاق
 الجميع على ان من قطع يدرجل من قصف الساعد انه لا يقتص منه لعدم التيقن
 بالاقتصار على مقدار حقه وان كان قد يغلب في الظن اذا اجتهد انه قد وضع السكين في
 موضعه من الجني عليه ولم يكن للاجتهاد في ذلك حظ فكيف يجوز القصاص على وجه
 نعلم يقينا انه مستوف لا اكثر من حقه وجان عليه باكثر من جانيته وايضا لا خلاف
 انه يجوز للولي ان يقتله ولا يفرقه وهذا يدل على ان ذلك مراد بالآية واذا
 كان القتل بالسيف مراداً ثبت ان القصاص هو اتلاف نفسه بايسر وجوه القتل واذا
 ثبت ان ذلك مراد ائتمت ارادة التحريق والتفريق والرضخ وما جرى مجرى ذلك

لان وجوب الاقتصار على قتله بالسيف ينفي وقوع غيره * فان قيل اسم المثل في
 القصاص يقع على قتله بالسيف وعلى ان يفعل به مثل فعله وله ان لم يمت ان قتله بالسيف
 وله ان يقتصر بداء على قتله بالسيف فيكون تاركه البعض حقه وله ذلك * قيل له غير جائز
 ان يكون الرضخ والتعريق مستحقا مع قتله بالسيف لان ذلك ينافي القصاص وفعل
 المثل ومن حيث اوجب الله تعالى القصاص لا غير فغير جائز حمله على معنى ينافي مضمون
 اللفظ وحكمه وعلى ان الرضخ بالحجارة والتعريق والتفريق والرمي لا يمكن استيفاء
 القصاص به لان القصاص اذا كان هو استيفاء المثل فليس للرضخ حد معلوم حتى يعلم
 انه في مقادير اجزاء رضخ القاتل للمقتول وكذلك الرمي والتعريق لم يجوز ان يكون
 ذلك مراد ابداء كالتقصاص فوجب ان يكون المراد اتلاف نفسه باوحي الوجوه ويدل
 على هذا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في نفي القصاص في المنقلة والجماعة لتعذر
 استيفائه على مقادير اجزاء الجنابة فكذلك القصاص بالرمي والرضخ غير ممكن
 استيفاؤه في معنى الايلاء واتلاف الاجزاء التي اتلفها * فان قيل لما كان المثل ينتظم
 معنيين وكذلك القصاص احدهما اتلاف نفسه كما اتلف فيكون القصاص والمثل في
 هذا الوجه اتلاف نفس بنفس والاخر ان يفعل به مثل ما فعل استعملنا حكم اللفظ
 في الامرين لان عمومهما يقتضيهما فقلنا تفعل به مثل ما فعل فان مات والاستوفى في المثل
 من جهة اتلاف النفس * قيل له لا يجوز ان يكون المراد بالمثل والقصاص جميع
 الامرين بان يفعل به مثل ما فعل بالمقتول ثم يقتل وان كان يجوز ان يكون المراد كل
 واحد من المعنيين على الاقرار غير مجموع الى الآخر لان الاسم يتناولوه وهو غير
 مناف لحكم الآية واما اذا جمعها فغير جائز ان يكون مراد اعل وجه الجمع لانه يخرج
 عن حد القصاص والمثل بل يكون زائدا عليه وغير جائز تأويل الآية على معنى يضادها
 وينفي حكمها فلذلك امتنع ارادة القتل بالسيف بعد الرضخ والتفريق والحبس
 والاجاعة وقد روى سفيان الثوري عن جابر عن ابي طازب عن النعمان بن بشير قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قودالا بالسيف وهذا الخبر قد سوى معنيين
 احدهما بيان مراد الآية في ذكر القصاص والمثل والآخر انه ابتداء عموم يحتاج به
 في نفي القود بغيره ويدل عليه ايضا ما روى يحيى بن ابي ائيسة عن ابي هريرة عن جابر ان
 النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يستقادر من الجراح حتى تبرأ وهذا ينفي قول المخالف لنا
 وذلك لانه لو كان الواجب ان يفعل بالجاني كما فعل لم يكن لاستثنائه وجه فلما ثبت
 الاستثناء دل على ان حكم الجراحه معتبر بما يؤل اليه حالها * فان قيل يحيى بن ابي ائيسة

لا يجمع بحديثه * قيل له هذا قول جهال لا يلتفت الى جرحهم ولا تعديلهم وليس ذلك طريقة الفقهاء في قبول الاخبار وعلى ان علي بن المديني قد ذكر عن يحيى بن سعيد انه قال يحيى بن ابي ائيسة احب الي في حديث ابي هريرة من حديث محمد بن اسحق * ويدل عليه ايضا ما روى خالد الحذاء عن ابي قلابة عن ابي الاشعث عن شداد بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح فوجب عموم لفظة ان من له قتل غيره ان يقتله باحسن وجوه القتل واوحاها وايسرها وذلك ينفي تمزييه والمثلة به * ويدل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يتخذ شيء من الحيوان غرضاً فنعى بذلك ان يقتل القاتل رمياً بالسهم * وحكى ان القم بن ممن حضر مع شريك بن عبد الله عند بعض السلاطين فقال مات قول فيمن رمى رجلاً بسهم فقتله قال يرى فيقتل قال فان لم يمت بالرمية الاولى قال يرى نافيًا قال أفنتخذ غرضاً وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتخذ شيء من الحيوان غرضاً قال شريك لم يعوق فقال القم يا ابا عبد الله هذا ميدان ان سابقتك فيه سبقتنا يعني البذاء وقام * ويدل عليه ايضا ما روى حماد بن حصين وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المثلة وقال حمزة بن جندب ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الا امرنا فيها بالصدقة ونهانا عن المثلة وهذا خبر ثابت قد تلقاه الفقهاء بالتبويل واستعملوه وذلك يمنع المثلة بالقاتل وقول مخالفينا فيه المثلة به وهو يثنى عن مراد الآية في ايجاب القصاص واستيفاء المثل فوجب ان يكون القصاص مقصوراً على وجه لا يوجب المثلة ويستعمل الآية على وجه لا يخالف معنى الخبر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مثل بالبروتين فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في الحرق حتى ماتوا ثم نسخ سمل الاعين بنهي عن المثلة فوجب على هذا ان يكون معنى آية القصاص محمولا على ما لا مثله فيه واحتج مخالفونا في ذلك بحديث هام عن قتادة عن انس ان يهودياً رضى خراً من صبي بين حجر بن قيس النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ رأسه بين حجرين وهذا الحديث لو ثبت كان منسوخاً بنسخ المثلة وذلك لان النهي عن المثلة مستعمل عند الجميع والقود على هذا الوجه مختلف فيه ومضى ورد عنه عليه السلام خبران واتفق الناس على استعمال احدهما واختلفوا في استعمال الآخر كان المتفق عليه منهما قاضياً على المختلف فيه خاصاً كان او عاماً ومع ذلك فجاز ان يكون قتل اليهودي على وجه الحد كما روى شعبة عن هشام بن زيد عن انس قال عند يهودي على جارية فأخذوا ضاحاً كانت عليها ورضخ رأسها فاقى بها اهملها

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في آخر رمق فقال عليه السلام من قتلك فلان فأشارت برأسها أي لاثم قال فلان يعني اليهودي قالت نعم فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين جائز أن يكون قتله حداً لما أخذ المال وقتل وقد كانت ذلك جائز على وجه المثلة كما سئل العرفيين ثم نسخ بالنهي عن المثلة وقدرى ابن جريج عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس أن رجلاً من اليهود رضخ رأسه جارية على حلها فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم أن يرحم حتى قتل فذكر في هذا الحديث الرجم وليس ذلك بقصاص عند الجميع وجائز أن يكون اليهودي تقض العهد ولحق بدار الحرب تقرب محال اليهود كانت حينئذ من المدينة فأخذ بعد ذلك فقتله على أنه حربى فأقضى للعهد منهم بقتل صبي لأنه غير جائز أن يكون قتله بإيماء الصبية وإشارتها أنه قتلها لأن ذلك لا يوجب قتل المدعى عليه القتل عند الجميع فلا محالة قد كان هناك سبب آخر استحق به القتل لم ينقله الراوى على وجهه ويدل على صحة ما ذكره فأن المراد بالقصاص اتلاف نفسه بإسرا الوجوه وهو السيف اتفاق الجميع على أنه لو أوجره خيراً حتى مات لم يجز أن يوجره خيراً وقتل بالسيف * فإن قيل لأن شرب الخمر معصية قيل له كذلك المثلة معصية والله أعلم

باب القول في وجوب الوصية

قال الله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيراً الوصية للوالدين والافريين بالمعروف حقاً على المتقين) قال أبو بكر لم يختلف السلف عن روى عنه أن قوله (خيراً) أراد به مالا واختلغوا في المقدار المراد بالمال الذي أوجب الله الوصية فيه حين كانت الوصية فرضاً لأن قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام) وقوله (أن الصلوة) كانت على المؤمنين كتنا بأمو قوتاً يعني فرضاً موثقاً وروى عن علي كرم الله وجهه أنه دخل على مولى له في مرضه وله سبعة درهم وستائة درهم فقال الأوصى قال لا تأمأل الله تعالى (أن ترك خيراً) وليس لك كثير مال وروى عن علي أنه قال أربعة آلاف درهم ومادونها ثقة وقال ابن عباس لا وصية في ثمان مائة درهم وقالت عائشة رضي الله عنها في امرأة أدارت الوصية فنمعا أهلها قالوا لها لوله وما لها يسير فقالت كم ولدها قالوا أربعة قالت فكتم لها قالوا ثلاثة آلاف فكتمها عذرته وقالت ما في هذا المال فضل وقال إبراهيم الف درهم إلى خمس مائة درهم وروى همام عن قتادة (أن ترك خيراً) قال كان يقال خير المال ألف درهم

فصاعداً وقال اترهري هي في كل ما وقع عليه اسم المال من قليل أو كثير وكل هؤلاء القائلين فاعلموا ان تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الايجاب للعقابر المذكورة وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما لحقه هذه الصفة من المال ومعلوم في العادة ان من ترك درهما لا يقال ترك خيراً فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة وكان طريق التقدير فيها على الاجتهاد وغالب الرأي مع العلم بان القدر اليسير لا لحقه هذه التسمية وان الكثير تلحقه فكأن طريق الفصل فيها الاجتهاد وغالب الرأي مع ما كانوا عرفوا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم وقوله الثلث والثلث كثير وان تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتسكفون الناس واخلف الناس في الوصية المذكورة في هذه الآية هل كانت واجبة أم لا فقال قائلون انهم لم تكن واجبة وانما كانت ندباً وارشاداً وقال آخر ون قد كانت فرضاً ثم نسخت على الاختلاف منهم في المنسوخ منها واحتج من قال انها لم تكن واجبة بان في سياق الآية وغواها دلالة على نفى وجوبها وهو قوله (الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف) فاما قيل فيها (بالمعروف) وانها على المتقين دل على انها غير واجبة من ثلاثة أوجه أحدها قوله (بالمعروف) لا يقتضي الايجاب والاخر قوله (على المتقين) وليس يحكم على كل احدا ان يكون من المتقين الثالث تخصيصه للمتقين بها وان واجبات لا يختلف فيها المتقون وغيرهم قال أبو بكر ولا دلالة في هذا كره هذا القائل على نفى وجوبها لاجبائها بالمعروف لا ينفى وجوبها لان المعروف معناه العدل الذي لا شطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) ولا خلاف في وجوب هذا الرزق والكسوة وقوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) بل المعروف هو الواجب قال الله تعالى (وأمر بالمعروف وانهن المنكر) وقال (يأمرون بالمعروف) فذكر المعروف فيما أوجب الله تعالى من الوصية لا ينفى وجوبها بل هو يؤكد وجوبها اذ كان جميع اوامر الله معروفاً غير منكر ومعلوم أيضاً ان ضد المعروف هو المنكر وان ما ليس بمعروف هو منكر والمنكر مذموم من وجوبه فاذا بالمعروف واجب واما قوله (حقا على المتقين) ففيه تأكيد لاجبائها لان على الناس ان يكونوا متقين قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله) ولا خلاف بين المسلمين ان تقوى الله فرض فلما جعل تنفيذ هذه الوصية من شرائط التقوى فقد ابان عن ايجابها واما تخصيصه بالمتقين بالذکر فلا دلالة فيه على نفى وجوبها وذلك لان أقل ما فيه اقتضاها الآية وجوبها على المتقين وليس فيه قبحا عن غير المتقين كما انه ليس في قوله (هدى للمتقين) نفى ان يكون هدى لغيرهم واذا

وجبت على المتقين بمقتضى الآية وجبت على غيرهم وفائدة تخصيصه المتقين بالذکر ان فعل ذلك من تقوى الله وعلى الناس أن يكونوا كلهم متقين فاذا علمهم فعل ذلك ودلالة الآية ظاهرة في إيجابها وتأكيد فرضها لأن قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم على ما بينا فيما سلف ثم أكد بقوله (بالمعروف حقاً على المتقين) ولاشئ في الفاظ الوجوب أكد من قول القائل هذا حق عليك وتخصيصه المتقين بالذکر على وجه التأكيد كما بيناه آتفاع اتفاق أهل التفسير من السلف أنها كانت واجبة بهذه الآية * وقد روى عن النبي عليه السلام ما يدل على أنها كانت واجبة وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا سليمان بن الفضل بن جرير قال حدثنا عبد الله بن أيوب قال حدثنا عبد الوهاب بن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لمؤمن بيت ثلاثاً الا ووصيته عنده * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحيدري قال حدثنا سفيان قال حدثنا أيوب قال سمعت نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصي فيه فتركه ليلتان الا ووصيته عنده مكتوبة وقد رواه هشام بن الغزالي عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما ينبغي لمسلم ان يبيت ليلتين الا ووصيته عنده مكتوبة وهذا يدل على ان الوصية قد كانت واجبة ثم اختلف القائلون بوجوبها بدياً فقالت منهم طائفة جميع ما في هذه الآية من إيجاب الوصية منسوخ منهم ابن عباس حدثنا أبو محمد جعفر بن محمد بن أحمد الواسطي قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن إيمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس في هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقرين) قال نسختها هذه الآية (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقرين وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقرين بما ترك نصيباً من قبله) وروى ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ان ترك خيراً) قال فسخ من ذلك من يرث ولم ينسخ من لا يرث فاختلفت الرواية عن ابن عباس في ذلك في احدهما أن الجميع منسوخ وفي الاخرى انه منسوخ ممن يرث من الاقرين دون من لا يرث وحدثنا أبو محمد جعفر بن محمد قال حدثنا أبو الفضل المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أيوب مهدي عن عبد الله بن المبارك عن حمارة أبي عبد الرحمن قال سمعت عكرمة يقول في هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقرين) نسختها الفرائض وقال ابن جريج عن مجاهد كان الميراث للولد والوصية للوالدين

والأقرين فهي منسوخة * وقالت طائفة أخرى قد كانت الوصية واجبة للوالدين والأقرين فنسخت عن يث وجعلت للوالدين والأقرين الذين لا يرثون وواهيو بن واشعث عن الحسن وروى عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى في الرجل يوصي لغير ذي القربة وله ذو قربة عن لا يرثه أن ثلثي الثلث لذي القربة وثلث الثلث لمن أوصى له وقال طاووس يرد كله إلى ذوي القربة وقال الضحاك لا وصية إلا لذي قربة الآن لا يكون له ذو قربة . وقالت طائفة أخرى قد كانت الوصية في الجملة واجبة لذي القربة ولم يكن على الموصي أن يوصي بها لغيرهم بل كان له الاختصار على الأقرين منهم فلم تكن واجبة للأقربين ثم نسخت الوصية للأقرين فبقي الاختصار على ما كانوا عليه من جواز الوصية لهم أو تركها . ثم اختلف القائلون بنسخها فيما نسخت به وقد روي عن ابن عباس وعكرمة أن آية الموارث فنسخها وذكر ابن عباس قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) وقال آخرون نسخها ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وواهيو بن حوشب عن عبد الرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عنه عليه السلام قال لا وصية لوارث وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يجوز لوارث وصية وأما جميل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت الإمامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته هام حجة الوداع ألا إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وحجاج بن جريح عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لوارث وصية إلا أن يجيزها الورثة وروى ذلك عن جماعة من الصحابة وواه حجاج عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي قال لا وصية لوارث وعبد الله ابن بدر عن ابن عمر قال لا يجوز لوارث وصية وهذا الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ووروده من الجهات التي وصفناها وعندنا في حيز التواتر لاستفاضته وشهرته في الأمة وتلقي الفقهاء إياه بالقبول واستعمالهم له وجائز عندنا نسخ القرآن بمثله إذا كان في حيز ما يوجب العلم والعمل من الآيات . فأما إيجاب الله تعالى الميراث للورثة فغير موجب فنسخ الوصية لجواز اجتماع الميراث والوصية معاً ألا ترى أنه عليه السلام قد أجازها للوارث إذا أجازها للورثة فلم يكن يستحيل اجتماع الميراث والوصية لو أحذلو لم يكن الآية الميراث على أن الله أعما جعل الميراث بعد الوصية فما الذي كان يمنع أن يعطى قسطه من الوصية ثم يعطى الميراث بعدها * وقال الشافعي في كتاب

الرسالة يحتمل أن تكون الموارث ناسخة للوصية ويحتمل أن تكون ثابتة معها فلماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق مجاهد وهو منقطع أنه قال لا وصية لوارث استدلتنا بما روى عن النبي عليه السلام من ذلك على أن الموارث ناسخة للوصية للوالدين والاقربين مع الخبر المنقطع * قال أبو بكر قد أعطى القول باحتمال اجتماع الوصية والميراث فإذا ليس في زول آية الميراث ما يوجب فسخ الوصية للوارث فلم تكن الوصية منسوخة بالميراث لجواز اجتماعهما والخبر لم يثبت عنده لأنه ورد من طريق منقطع وهو لا يقبل المرسل ولو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما قضى به على حكم الآية إذ غير جائز عنده فسخ القرآن بالسنة فواجب أن تكون الوصية للوالدين والاقربين ثابتة بالحكم غير منسوخة إذ لم يرد ما يوجب فسخها. قال الشافعي وحكم النبي عليه السلام في ستة مملوكين اعتقهم رجل لا مال له غيرهم فزأهم النبي عليه السلام ثلاثة أجزاء فاعتق اثنين وارق أربعة والذي اعتقهم رجل من العرب والعرب إنما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجب فأجاز لهم النبي صلى الله عليه وسلم الوصية فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين لأنهم ليسوا بقرابة الميت وبطلت وصية الوالدين * قال أبو بكر هذا كلام ظاهر الاختلال منتقض على أصله فاما اختلاله فقوله أن العرب أعما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم وهذا خطأ من قبل أنه جائز أن تكون أمه اعجمية فيكون أقرباؤه من قبل أمه عجماء فيكون العتق الذي أوقعه المريض وصية لأقرباؤه ومن جهة أخرى أنه لو ثبت أن آية الموارث منسخت للوالدين والاقربين فاعلمنا فسخها لمن كان منهم وارثا فاما من لا يرث منهم فليس في إثبات الميراث لغيره ما يوجب فسخ وصيته واما اقتضاه على أصله فاجابه فسخ الوصية للاقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعبيده ومن أصله أن السنة لا تفسخ القرآن. وقد روى عن جماعة من الصدر الأول والتابعين تجويز الوصية للاجانب وانها تنفذ على ما أوصى بها وروى أن عمر أوصى لامهات أولاده لكل امرأتهن باربعة آلاف درهم وعن عائشة وإبراهيم وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وعمر بن دينار والزهري قالوا اتفقد وصيته حيث جعلها وقد حصل الاتفاق من الفقهاء بعد عصر التابعين على جواز الوصايا للاجانب والأقارب. والذي أوجب فسخ الوصية عندنا للوالدين والاقربين قوله تعالى في سياق آية الموارث (من بعد وصية يوصي بها أو دين) فأجازها مطلقا ولم يقصرها على الاقربين دون غيرهم وفي ذلك

إيجاب نسخها للوالدين والاقرين لان الوصية لهم قد كانت فرضاً وفي هذه اجازة تركها لهم والوصية لغيرهم وجعل ما بقي ميراثاً للورثة على سهام موارثهم وليس يجوز ذلك الا وقد نسخ تلك الوصية * فان قيل يحتمل ان يريد بهذه الوصية المذكورة في آية الموارث وإيجاب الموارث بعدها الوصية الواجبة للوالدين والاقرين فيكون حكمها ثابتاً لمن لا يرث منهم * قيل له هذا غلط من قبل انه أطلق الوصية في هذا الموضع بلفظ منكور يقتضي شيوعها في الجنس اذ كان ذلك حكم النكرات والوصية المذكورة للوالدين والاقرين لفظها لفظ المعرفة فغير جائز صرفها اليها اذ لو ارادها لقال من بعد الوصية حتى يرجع الكلام الى المعرف المعلوم من الوصية التي قد علمت كما قال تعالى (والذين يرمون المحسنات ثم لم ياتوا بربعة شهداء فاجلدوهم) وقال في آية أخرى لما أراد الشهداء المذكورين (فان لم ياتوا بالشهداء) فعرفهم بالالف واللام اذ كان المراد اولئك الشهداء فلما اطلق الوصية في آية الموارث بلفظ منكور ثبت انه لم يرد بها الوصية المذكورة للوالدين والاقرين وانها مطلقة جائزة لسائر الناس الا ما خصته السنة والا اجماع من الوصية للوارث اول القاتل ونحوهما وفي ثبوت ذلك نسخ الوصية للوالدين والاقرين * قال ابو بكر استدل محمد بن الحسن رحمه الله على ان الوالدين ليسوا من الاقرباء بقوله تعالى (الوصية للوالدين والاقرين) ولانهم لا يدلون بغيرهم ورحمهم بانفسهم وسائر الارحام سواء ما عايدون بغيرهم فالاقربون من يقرب اليه بغيره وقال ان ولد الصلب ليسوا من الاقرين ايضا لانه بنفسه يدلي برحمه لا بواسطة بينه وبين والده ولانه اذا لم يكن الوالدان من الاقرين والولد اقرب الى والده من الوالد الى ولده فهو احرى ان لا يكون من الاقرين ولذلك قال فيمن أوصى لاقرباء بنى فلان انه لا يدخل فيها ولده ولا والده ويدخل فيها ولده ولده والجد والاخوة ومن جرى مجراهم لان كلامهم يدلي اليه بواسطة غير مدل بنفسه وفي معنى الاقرباء خلاف والله أعلم

(باب الوصية للوارث اذا اجازتها الورثة)

قال ابو بكر قد بينا نسخ الوصية للورثة بما قدمنا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية لوارث الا أن يجزها الورثة وفيه بيان ان الاخبار الواردة في ان لا وصية لوارث من غير ذكر اجازة الورثة هي محمولة على ان الورثة لم يجزوها وما يدل

ايضا على ان اجازة الورثة هي محمولة على ان اجازتهم معتبرة بعد الموت لانهم في حال حياته ليسوا بورثة وانما تحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث ففي اجازة وليس يوارث فاجازته باطلة لعموم قوله لا وصية لوارث ودل على ان الورثة متى اجازت الوصية لم يكن ذلك هبة مستأقمة من جهةهم فتحمل على أحكام الهبات في شرط القبض والتسليم وفي الشيوع فيما يقسم والرجوع فيها بل تكون محمولة على أحكام الوصايا الجائزة دون الهبات من قبل محيزيها من الورثة ودل ايضا على جواز المقود الموقوفه التي لها محيز لان الميت عقد الوصية على مال هو لوارث في حال وقوع الوصية وجعلها النبي عليه السلام موقوفة على اجازة الوارث فصار ذلك اصلا فيمن عقد عقد بيع او عتق او هبة او رهن او اجارة على مال الغير انه يقف على اجازة مالكه كذا كان عقده مالك يملك ابتداء وابقاعه وقد دل ايضا على انه اذا وصى باكثر من الثلث كانت موقوفة على اجازة الورثة كما وقفها النبي عليه السلام على اجازتهم اذا وصى بهما لوارث فهذه المعاني كلها في ضمن قوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث الا ان يجيزها الورثة * وقد اختلف الفقهاء فيمن اوصى باكثر من الثلث فاجازه الورثة قبل الموت فقال ابو حنيفة ابو يوسف ومحمد وقر والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن اذا اجازوه في حياته لم يجز ذلك حتى يجيزوه بعد الموت وروى نحو ذلك عن عبد الله بن مسعود وشريح وابراهيم وقال ابن ابي ليلى وعثمان البتي ليس لهم ان يرجعوا فيه بعد الموت وهي جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن مالك اذا استأذنهم فشكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذي قد بان عن أبيه والاخ وابن العم الذين ليسوا في عياله فانهم ليس لهم ان يرجعوا او اما امرأته وبناته اللاتي لم يكن منهن وكل من في عياله وان كان قد احتلم فلهم ان يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم ان لم يجز لحقه ضرر منه في قطع النفقة ان صح فلهم ان يرجعوا وروى ابن وهب عن مالك في المريض يستأذن ورثته في الوصية لبعض ورثته فاذا نواله فليس لهم ان يرجعوا في شيء من ذلك ولو كان استأذنهم في الصحة فلهم ان يرجعوا ان شاءوا وانما يجوز اذنيهم في حال المرض لانه يجب عن ماله بمقتضاه فيجوز ذلك عليهم وقول الليث في ذلك كقول مالك ولا خلاف بين الفقهاء انهم اذا اجازوه بعد الموت فليس لهم ان يرجعوا فيه وروى عن طاوس وعطاء انهم اذا اجازوه في الحياة جاز عليهم * قال ابو بكر موم قوله عليه السلام لا وصية لوارث الا ان يجيزها الورثة ينفي جواز الوصية في كل حال

فلما خسر ذلك بقوله الآن يجيزها الورثة وهم أنما يكونون ورثة على الحقيقة بعد الموت لا قبله فالخصوص من الجملة أجازتهم بعد الموت وما عد ذلك فهو محمول على عموم بقية الوصية والنظر يدل على ذلك اذ ليسوا مالكين للمال في حال الحياة فلا تشمل أجازتهم فيه كما لا تجوز هبتهم ولا يعيهم وإن حدث الموت بعده فالأجازة لا بعد من ذلك ولما كان الموصي له أنما تقع الوصية له بعد الموت فكذلك الأجازة حكمها أن يكون في حال وقوع الوصية وإن لا تشمل الأجازة قبل وقوعها وأيضاً لما كان للميت إبطال الوصية في حال الحياة مع كونه مالكا فالورثة أخرى يجوز الرجوع مما أجازوه وإذا أجاز لهم الرجوع فقد علمت أن الأجازة لا تصح أن قيل لما كان حق الورثة ثابتاً في ماله بالمرض ومن أجله منع ذلك في المرض عن التصرف فيه أكثر من الثلث كما منع بعد الموت وجب أن يكون حال المرض حال الموت في باب الرجوع منهم حكم الأجازة إذا أجازوا وقيل له تصرف المريض جائز عندنا في جميع ماله بالهبة والصدقة والعق وسائر معاني التصرف ووجوهه وأنما نسخ منها بعد الموت ما زاد على الثلث لثبوت حق الورثة بالموت وأما قبل ذلك فلا اعتبار بقول الوارث فيه الا ترى أن الوارث ليس له أن يفسخ عقوده قبل الموت وأنما ثبت له ذلك بعد الموت عند ثبوت حقه في ماله فكذلك أجازته قبل موته كالأجازة كما لا يعمل فسخه في عقوده وأما ما فرق به مالك بين من يخشى ضرراً من جهته في ترك الأجازة وبين من لا يخشى ذلك منه فلا معنى له من قبل أن خشية الضرر من جهته لا تمنع صحة عقوده وقوله اذ ليس يكسبه ذلك حكم المكره الا ترى أنه لو باع منه شيئاً طلبه منه وقال خشيت أن تقطع عني حقته وجرايته بترك أجازته لم يكن ذلك عذراً في إبطال البيع وكذلك لو استوهبه المريض شيئاً فوهبه له لم يكن ما يخافه بترك أجازته مؤثراً في هبته فكان ذلك بمنزلة من يخشى من قبله ضرراً فإذا اعتبر الخوف الضرر في قطع النفقة والجراية في إيجاب المتق بين من هو في عياله وليس في عياله وأهله الموفق بمنه وكرمه

(باب تبديل الوصية)

قال الله سبحانه وتعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه) قيل إن الهاء التي في قوله (فمن بدله) حائثة على الوصية وجائز فيها التذكير لأن الوصية والإيصاء واحد وأما الهاء في قوله (إنمه) فأنما هي حائثة على التبديل المدلول عليه

بقوله (فن بدله) وقوله (فن بدله بعد ماسمعه) يحتمل أن يريد به الشاهد على الوصية فيكون معناه زجره عن التبديل على نحو قوله تعالى (ذلك أدنى أن يأتيوا بالشهادة على وجهها) ويحتمل أن يريد الوصى لانه هو المتولى لامضاءها والمالك لتنفيذها فن اجل ذلك قد امكنه تغييرها ويبعد أن يكون ذلك هو ما في سائر الناس اذ لا مدخل لهم في ذلك ولا تصرف لهم فيه وهو عندنا على المعنيين الاولين من الشاهد والوصى لاحتمال اللفظ لهما والشاهد اذا احتيج اليه مأمور باداء ماسمعه على وجهه من غير تغيير ولا تبديل والوصى مأمور بتنفيذها على حسب ماسمعه مما تجوز الوصية به وروى عن عطاء ومجاهد قال هي الوصية تصيب الولي الشاهد وقال الحسن هي الوصية من سمع الوصية ثم بدلها بعد ماسمعا فاعا انما على من بدلها قال ابو بكر وجائز أن يكون الحاكم مراد بذلك لان له فيه ولاية وتصرفا اذ ارفع اليه فيكون مأمورا بامضاءها اذا جازت في الحكم منها عن تبديلها وفيها الا مرامضاها وتنفيذها على الحق والصدق وقوله (فن بدله بعد ماسمعه) قد اقتضى جواز تنفيذ الوصى ماسمعه من وصية الوصى كان عليها شهودا ولم تكن وهو اصل في كل من سمع شيئا فجائز له امضاؤه عند الامكان على مقتضاه وموجبه من غير حكم حاكم ولا شهادة شهود فقد دل على ان الميث متى اقر به دين لرجل بعينه عند الوصى فجائز له ان يقضيه من غير علم وارث ولا حاكم ولا غيره لان في تركه ذلك بعد السماع تبديلا لوصية الوصى وقوله (فانما ائمه على الذين يبدلونه) قد حوى معاني احدها انه معلوم ان ذلك عطف على الوصية المفروضة كانت للوالدين والاقرين وهي لا محالة مضره فيه لولا ذلك لم يستقم الكلام لان قوله (فن بدله بعد ماسمعه) فاعا ائمه على الذين يبدلونه غير مستقل بنفسه في ايجاب الفائدة لما اقتظم من الكناية والضمير الذين لا بدلها من مظهر مذكور وليس في الآية مظهر غير ما تقدم ذكره في أولها واذا كان كذلك فقد أدلت الآية بسقوط الفرض عن الوصى بنفس الوصية وانه لا يلحقه بعد ذلك من تأثم التبديل شيء بعد موته * وفيه دلالة على بطلان قول من اجاز تعذيب الاطفال بذنوب آباءهم وهو نظير قوله (ولا تنسب كل قسم الاعليها ولا تزور وزر اخرى) * وقد دلت الآية ايضا على ان من كان عليه دين فوصى بقضائه انه قد برى من تبعته في الآخرة وان ترك الورثة قضاءه بعد موته لا يلحقه تبعه ولا اثم وان ائمه على من بدله دون من أوصى به * وفيه الدلالة على ان من كان عليه زكاة ماله فمات ولم يوص به انه قد صار مقرطا ما قما مستحقا للحكم

مانعى الزكاة لانها لو كانت قد تحولت في المال حسب تحول الديون لكان بمنزلة من
أوصى به عند الموت فينجون من مأثمها ويكون حيثئذ المبدل لها مستحقا لما تمها
وكذلك حكى الله تعالى عن مانع الزكاة عند الموت سؤال الرجعة في قوله (وأتفقوا بما
رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا آخرتني إلى أجل قريب فأصدق
وأكن من الصالحين) فأخبر بمحصول التفريط وفوات الاداء اذ لو كان الاداء باقيا على
الوارث او الوصى من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين للموم والتعنيف في تركه وكان
الميت خارجا عن حكم التفريط فدل ذلك على صحة ما وصفنا من امتناع وجوب اداء
زكاته من ميراثه من غير وصية منه به فان قيل هل يفرق حكم الموصى عند الله في حال
تنفيذ وصيته او تبديلها وهل يكون ما يستحقه من الثواب في الحالين سواء * قيل له
ان وصية الموصى قد تضمنت شيئين احدهما استحقاقه الثواب على الله بوصيته
والآخر ان وصول ذلك الى الموصى له يستوجب منه الشكر لله والدعاء للموصى وذلك
لا يكون ثوابا للموصى ولكن الموصى يصل اليه من دعاء الموصى له وشكره تعالى
جزاه له لا للموصى فينتفع الموصى بذلك من وجهين اذا احدثت الوصية ومضى لم تنفذ
كان قعقه مقصورا على الثواب الذي استحقه بوصية دون غيرها فان قيل له امتناعه من قضاء
دين فلم يوص بقضائه وقضاه الورثة هل يبرأ الميت من تبعته قيل له امتناعه من قضاء
الدين قد تضمن شيئين احدهما حق الله تعالى والاخر حق الآدمي فاذا استوفى الآدمي
حقه فقد برى من تبعته وبقي من حق الآدمي ما دخل عليه من الظلم والضرر بتأخير
فاذا لم يتب منه كان مؤاخذا به في الآخرة وبقي حق الله وهو الظلم الواقع منه في حياته
لم تكن توبة منه فيه فهو مؤاخذ به فيما بينه وبين الله تعالى الا ترى ان من غصب من رجل
مالا واصر على منعه كان مكتسبا بذلك الماثم من وجهين احدهما حق الله بارتكاب
نهيهِ والاخر حق الآدمي فيظلمه له واضراره به فلوان الآدمي اخذ حقه منه من
غير ارادة الغاصب لذلك لكان قد برى من حقه وبقي حق الله يحتاج الى التوبة
منه فاذا مات غير تائب كانت تبعته باقية عليه لاحقة به وقوله تعالى * (فنبدله
بسد ما سمعها فأغاثهم على الدين يبدلوه) أغاثهم فبمن بدل ذلك اذا وقع على وجه المحبة
والجواز والعدل فاما اذا كانت الوصية جورا فالواجب تبديلها ووردها الى العدل
قال الله تعالى (غير مضار وصية من الله) فاما تنفذ الوصية اذا وقعت مادلة غير جائزة
وقد بين الله تعالى ذلك في الآية التي تليها

(باب الشاهد والوصي اذا علما الجور في الوصية)

قال الله تعالى (فن خاف من موص جنفاً أو اثمًا فاصلح بينهم فلا اثم عليه) قال أبو بكر
 حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق
 قال أخبرنا ميمون عن قتادة في قوله تعالى (فن خاف من موص جنفاً أو اثمًا) قال هو
 الرجل يوصي فيجنف في وصيته فيردها الولي الى العدل والحق وروى أبو جعفر
 الرازي عن الربيع بن افس قال الجنف الخطا والاثم العمد وروى ابن أبي نجيع عن
 مجاهد وابن طاوس عن أبيه (فن خاف من موص جنفاً أو اثمًا) قال هو الموصي لابن
 ابنه ير يدلبقيه وروى المعتمر بن سليمان عن أبيه عن الحسن في الرجل يوصي للاباعد
 ويترك الاقارب قال يجعل وصيته ثلاثة أثلاث للأقارب الثلثين وللأبعد الثلث وروى
 عن طاوس في الرجل يوصي للاباعد قال ينزع منهم فيدفع للأقارب الا أن يكون فيهم
 فقير قال أبو بكر الجنف الميل عن الحق وقد حكينا عن الربيع بن افس انه قال الجنف
 الخطا ويجوز أن يكون مراده الميل عن الحق على وجه الخطا والاثم ميله عنه على وجه
 العمد وهو تاويل مستقيم وتاوله الحسن على الوصية للأجنبي وله اقرباء ان ذلك جنف
 وميل عن الحق لان الوصية كانت عنده للأقارب الذين لا يرون وتاوله طاوس على
 معنيين أحدهما الوصية للاباعد فتد الى الاقارب والآخر ان يوصي لابن ابنته ير يد
 ابنه وقد نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين (فن خاف من موص جنفاً
 أو اثمًا) غير موجب أن يكون هذا الحكم مقصوراً على الوصية المذكورة قبلها
 لانه كلام مستقل بنفسه يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن بما قبله فهو عام في سائر
 الوصايا اذا عدل بها عن جهة العدل الى الجور منتظمة للوصية التي كانت واجبة للوالدين
 والأقربين في حال بقاء وجوبها وشاملة لسائر الوصايا غيرها فن خاف من سائر الناس
 من موص ميلاً عن الحق وعدو لا الى الجور قالوا يجب عليه ارشاده الى العدل والصلاح
 ولا يختص بذلك الشاهد والوصي والحاكم دون سائر الناس لان ذلك من باب الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر * فان قيل فامعنى قوله تعالى (فن خاف من موص جنفاً
 أو اثمًا فاصلح بينهم) والخوف اثمًا يختص بما يمكن وقوعه في المستقبل واما الماضي
 فلا يكون فيه خوف * قيل له يجوز أن يكون قد ظهر له من احوال الموصي ما يغلب
 معه على ظنه انه ير يد الجور وصرف الميراث عن الوارث فعلى من خاف ذلك منه رده الى

العدل ويخوفه ذميم عاقبة الجور أو يدخل بين الموصي له وبين الورثة على وجه الصلاح وقد قيل ان معنى قوله (فن خاف) انه علم ان فيها جورا فيردها الى العدل وانما قال تعالى (فلا اثم عليه) ولم يقل فعليه ردها الى العدل والصلاح ولا ذكر له فيه استحقاق الثواب لان اكثر احوال الداخلين بين الموصوم على وجه الاصلاح ان يسألوا كل واحد منهما ترك بعض حقه فيسبق مع هذه الحال الى ظن المصلحة ان ذلك غير سائق له ولانه انما يعمل في كثير منه على غالب ظنه دون الحقيقة فخصص الله تعالى في الاصلاح بينهم وازال ظن الظان لا تمتنع جواز ذلك فلذلك قال (فلا اثم عليه) في هذا الموضوع وقد وعد بالثواب على مثله في غيره فقال تعالى (لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما) وروى في تليظ الجنف في الوصية ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن قال حدثنا عبد الصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثوري عن عكرمة عن ابن عباس قال الاضرار في الوصية من الكبائر ثم قرأ (تلك حدود الله فلا تتعدوها) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن ابيث قال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن ابي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا طاهر بن عبد الرحمن بن اسحاق القاضي حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن اشعث عن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل يعمل لعمل أهل الجنة سبعين سنة فاذا أوصى خاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل يعمل لعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيعقم له بخير عمله فيدخل الجنة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبيدة بن عبد الله قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا نصر بن علي الهذلي قال حدثني الاشعث بن جابر قال حدثني شهر بن حوشب ان ابا هريرة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل والمرأة ليععلان بقطاع الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار ثم قرأ على ابي هريرة من ههنا (من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار) حتى بلغ (ذلك الفوز العظيم) فهذه الاخبار مع ما قلنا توجب على من علم جنفا في الوصية من موطن أن يرده الى العدل اذا أمكنه ذلك فان قيل على ما ذكره يعود الضمير الذي في قوله (بينهم) قيل

له لما ذكر الله الموصى افاد بفحوى الخطاب ان هناك موصى له ووارثان نزاعوا فماد
الضمير اليهم بفحوى الخطاب في الاصلاح بينهم وانشد القراء
وما أدري اذا جمعت أرضا اريد الخير ايها يليني
أأخير الذي اقا ابتغيه أم الشر الذي هو يبتغيه
فكفي في البيت الاول عن الشر بعد ذكر الخير وحده لما في فحوى اللفظ من الدلالة عليه
عند ذكر الخير وغيره وقد قيل ان الضمير مائد على المذكورين في ابتداء الخطاب وهم
الوالدان والاقرىون وقد افادت هذه الآية على ان على الوصى والحاكم والوارث وكل
من وقف على جور في الوصية من جهة الخطأ والمعدرد لها الى العدل ودل على ان قوله
تعالى (فن بدله بعد ما سمعه) خاص في الوصية العادلة دون الجائرة فيها الدلالة على جواز
اجتهاد الرأي والعمل على غالب الظن لان الخوف من الميل يكون في غالب ظن الخائف
وفيها رخصة في الدخول بينهم على وجه الاصلاح مع ما فيه من زيادة أو نقصان عن
الحق بعد أن يكون ذلك بشراضيهم والله الموفق

(باب فرض الصيام)

قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم
لعلكم تتقون) فانه تعالى أوجب علينا فرض الصيام بهذه الآية لان قوله (كتب
عليكم) معناه فرض عليكم كقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله
(ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) يعنى فرضا موقوتا . والصيام في اللغة
هو الامساك قال الله تعالى (انى نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا) يعنى
صمتا فسمى الامساك عن الكلام صوما ويقال خيل صياما اذا كانت ممسكة عن اللفظ
وصامت الشمس فصف النهار لانها ممسكة عن السير والحركة فهذا حكم هذا اللفظ في
اللغة * وهو في الشرع اسم لكسف عن الاكل والشرب وما في معناه وعن الجناح
في نهار الصوم مع فية القرية أو الفرض وهو لفظ مجمل مفتقر الى البيان عند وروده
لان اسم شرعى موضوع لمعان لم تكن معقولة في اللغة الا انه يهد ثبوت الفرض
واستقرار امر الشرعة قد عقل معناه الموضوع له فيها بتوقيف النبي صلى الله عليه
وسلم الامة عليها * وقوله تعالى (كما كتب على الذين من قبلكم) يعتوره معان
ثلاثة كل واحد منها مروي عن السلف قال الحسن والشعبي وقنادة كتب على الذين

من قبلنا وهم النصارى شهر رمضان او مقدارهم من عدد الايام واما حوله وزادوا فيه وقال ابن عباس والربيع بن انس والسدي كان الصوم من العتمة الى العتمة ولا يحل بعد النوم ما كل ولا مشرب ولا منكح ثم نسخ وقال آخرون معناها انه كتب علينا صيام ايام كما كتب عليهم صيام ايام ولا دلالة فيه على مساواته في المقدار بل جائز فيه الزيادة والنقصان وروى عن مجاهد وقنادة الذين من قبلكم اهل الكتاب وروى عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام ثلاثة احوال فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فجعل الصوم كل شهر ثلاثة ايام ويوم عاشوراء ثم ان الله تعالى فرض الصيام بقوله (كتب عليكم الصيام) وذكر نحو قول ابن عباس الذي قدمنا * قال أبو بكر لما لم يكن في قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) دلالة على المراد في العدد أو في صفة الصيام أو في الوقت كان اللفظ مجملا ولو علمنا وقت صيام من قبلنا وعدده كان جائزا أن يكون مراده صفة الصيام وما حظر على الصائم فيه بعد النوم فلم يكن لتأسيس اللفظ الى استعمال ظاهر اللفظ في احداث الصوم من قبلنا وقدمه تعالى بقوله (اياما معدودات) وذلك جائز وقوعه على قليل الايام وكثيرها فلما قال تعالى في نسق التلاوة (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه) بين بذلك عددا لا اياما معدودات ووقتها وأمر بصومها وقدرى هذا المعنى عن ابن أبي ليلى وروى عن ابن عباس وعطاء أن المراد بقوله تعالى (اياما معدودات) صوم ثلاثة ايام من كل شهر قبل أن يتزل رمضان ثم نسخ برمضان . قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام آخر) قال أبو بكر ظاهره يقتضى جواز الافطار لمن لحقه الاعمى سواء كان الصوم بضره أو لا إلا أن لا نعلم خلافا أن المريض الذي لا يضره الصوم غير مريض له في الافطار فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد اذا خاف أن تزداد عينه وجعا أو حماء شدة أضر وقال مالك في الموطن من اجهد الصوم أضر وقضى ولا كفارة عليه والذي سمعته أن المريض اذا أصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه ذلك فله أن يفطر ويقضى قال مالك وأهل العلم يرون على الحامل اذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ويرون ذلك مرضا من الامراض وقال الاوزاعي أى مرض اذا مرض الرجل حل له التطرفان لم يطق أضر فاما اذا اطاق وان شق عليه فلا يفطر وقال الشافعي اذا ازداد مرض المريض شدة زيادة بينة أضر وان كانت زيادة محتملة لم يفطر فنبت بانفاق الفقهاء أن

الرخصة في الافطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم وانه ما لم يخش الضرر
فعلية أن يصوم * ويدل على أن الرخصة في الافطار للمريض متعلقة بخوف الضرر
ماروى انس بن مالك التميمي عن النبي عليه السلام ان الله وضع عن المسافر شطر
الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع ومعلوم ان رخصتهما موقوفة على خوف
الضرر على انفسهما وعلى ولديهما فدل ذلك على أن جواز الافطار في مثله متعلق بخوف
الضرر اذ الحامل والمرضع محيضان لمرضيهما وايصح لهما الافطار لاجل الضرر
* والباح الله تعالى للمسافر الافطار وليس للسفر حدم معلوم في اللغة يفصل به بين أقله
وبين ما هو دونه فاذا كان ذلك كذلك وقد اتفقوا على أن السفر المبيح للافطار مقدارا
معلوما في الشرع واختلفوا فيه فقال اصحابنا مسيرة ثلاثة أيام ولياليها وقال آخرون
مسيرة يومين وقال آخرون مسيرة يوم ولم يكن للغة في ذلك حظ اذ ليس فيها حصر أقله
بوقت لا يجوز النقصان منه لانه اسم ما خوذ من العادة وكل ما كان حكمه ما خوذ من
العادة فغير ممكن تحديده باقل القليل وقد قيل أن السفر مشتق من السفر الذي هو
الكشف من قوفهم سفرت المرأة عن وجهها واسفر الصبح اذا اضاء وسفرت الريح
السحاب اذا كشفتها والمسفرة المكسرة لانها تسفر عن الارض بكس التراب واسفر
وجهه اذا اضاء واشرق ومنه قوله تعالى (وجوه يومئذ مسفرة) يعني مشرفة
مضيئة فسمى الخروج الى الموضع البعيد سفرا لانه يكشف عن اخلاق المسافر واحواله
ومعلوم انه اذا كان معنى السفر ما وصفنا ان ذلك لا يتبين في الوقت اليسير واليوم
واليومين لانه قد يصنع في الاغلب لمثل هذه المسافة فلا يظهر فيه ما يكشفه البعيد
من اخلاقه فان اعتبر بالمادة علمنا ان المسافة القريبة لا تسمى سفراً والبعيدة تسمى
الانهم اتفقوا على أن الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من أحكام الشرع فثبت أن
الثلاث سفر وما دونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه وقد التوقيف والاتفاق
بتحديده وايضا قد روى عن النبي عليه السلام اخبار تقتضي اعتبار الثلاث في كونها
سفراً في أحكام الشرع فتنا حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان تسافر
امرأة ثلاثة ايام الا مع ذي محرم واختلف الرواة عن ابى سعيد الخدري عن النبي صلى
الله عليه وسلم فقال بعضهم ثلاثة ايام وقال بعضهم يومين فهذه الالفاظ المختلفة قد
رويت في حديث ابى سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلف ايضا عن ابى هريرة
فروى سفيان عن عجلان عن سعيد بن ابى سعيد عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه

وسلم قال لا تسافر امرأة فوق ثلاثة أيام الا ومعها ذو محرم وروى كثير بن زيد عن
 سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا نساء
 المؤمنات لا تخرج امرأة من مسيرة ليلة الا مع ذي محرم وكل واحد من اخبار ابي
 سعيد وابي هريرة انما هو خبر واحد اختلفت الرواية في لفظه ولم يثبت عليه السلام
 قال ذلك في احوال قالوا يجب ان يكون خبر الزائد اولي وهو الثلاث لانه متفق على
 استعماله وما دونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواة فيه واخبار ابن عمر
 لاختلاف فيها فهي ثابتة وفيها ذكر الثلاث ولو ائبنا ذكر اخبار ابي سعيد وابي هريرة
 على اختلافها لكان اكثر احوالها ان تتضاد وتسقط كلها لمراد وتبقى لنا اخبار ابن
 عمر في اعتبار الثلاث من غير معارض * فان قيل اخبار ابي سعيد وابي هريرة غير
 متعارضة لان ثبت جميع ما روى فيها من التوقيف فنقول لا تسافر يومك ولا يومين
 ولا ثلاثة * قيل له متى استعملت ما دون الثلاث فقد ألغيت الثلاث وجعلت ورودها
 وعدمها بمنزلة فاقف غير مستعمل فخير الثلاث مع استعمالك خبر ما دونها واذ لم يكن
 الاستعمال بعضها والغاء البعض فاستعمال خبر الثلاث اولي لمسا فيه من ذكر الزيادة
 وايضا قد يمكن استعمال الثلاث مع اثبات فائدة الخبر في اليوم واليومين وهما ما تمى
 ارادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث الا مع ذي محرم وقد يجوز
 ان يظن فان ائبنا الحد الثلاث فباح لها الخروج يوم او يومين مع غير ذي محرم وان
 ارادت سفر الثلاث فان عليه السلام حظر ما دونها متى ارادتها * واذا ثبت تقدير
 الثلاث في حظر الخروج الا مع ذي محرم ثبت ذلك تقديراً في اباحة الافطار في رمضان
 من وجهين احدهما ان كل من اعتبر في خروج المرأة الثلاث اعتبرها في اباحة الافطار
 وكل من قدره يوم او يومين كذلك قدره في الافطار والوجه الآخر ان الثلاث قد
 تعلق بها حكم وما دونها لم يتعلق به حكم في الشرع فوجب تقديرها في اباحة الافطار
 لانه حكم متعلق بالوقت المقدر وليس فيما دون الثلاث حكم يتعلق به فصار بمنزلة خروج
 ساعة من النهار وايضا كبرت عن النبي عليه السلام انه رخص في المسح للمقيم يومك وليلة
 وللمسافر ثلاثة ايام وليا اليها وما علم ان ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين
 لان ما ورد مورد البيان فحكه ان يكون شاملاً للجميع ما اقتضى البيان من التقدير
 من مسافر الا وهو الذي يكون سفره ثلاثاً ولو كان ما دون الثلاث سفرأ في الشرع
 لكان قد بقي مسافر لم يثبت حكمه ولم يكن اللفظ مستوعباً للجميع ما اقتضى البيان

وذلك يخرج عن حكم البيان ومن جهة أخرى ان المسافر اسم للجس لسخول الالف واللام عليه فاما من مسافر الاوقدا تنظمه هذا الحكم فثبت ان من خرج عنه فليس بمسافر يتعلق بسفره حكم وفي ذلك اوضح الدلالة على ان السفر الذي يتعلق به الحكم هو سفر ثلاث وان مادونه لاحكم له في افطار ولا قصر ومن جهة أخرى ان هذا الضرب من المقادير لا يؤخذ من طريق المقاييس وانما طريق اثباته الاتفاق والتوقيف فلما عدنا فيما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث لوجود الاتفاق فيه انه سفر يبيح الافطار وايضا لما كان زوم فرض الصوم هو الاصل واختلوا في مدة رخصة الافطار لم يحجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض الا بالاجماع وهو الثلاث لان الفروض محتاطا ولا يحتاج عليها وقد روى عن عبد الله بن مسعود وعمار وابن مهران لا يفطر في اقل من الثلاث قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) اخلف الفقهاء من السلف في تأويله فروى المسعودي عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام على ثلاثة احوال ثم انزل الله (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) فكان من شاء صام ومن شاء افطر واطعم مسكينا واجزى عنه ثم انزل الله الآية الاخرى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن) الى قوله (فنشهد منكم الشهر فليصمه) فثبت ان الله تعالى صيامه على المقيم الصحيح وخص فيه للمريض والمسافر وثبت الاطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام وعن عبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الاكوع وعقمة والزهري وعكرمة في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كان من شاء صام ومن شاء افطر واقتدى واطعم كل يوم مسكينا حتى نزل (فنشهد منكم الشهر فليصمه) وروى فيه وجه آخر وهو ما روى عبد الله بن موسى عن اسرائيل عن ابي اسحق عن الحسن بن علي كرم الله وجهه قال من اتى عليه رمضان وهو مريض او مسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكينا صاعا فذلك قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ووجه آخر وهو ما روى منصور عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يقرأها (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال الشيخ الكبير الذي كان يطيق الصوم وهو شاب قادر كهالكبير وهو لا يستطيع ان يصوم من ضعف ولا يقدر ان يترك الطعام فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع وعن سعيد بن المسيب مثله وكافت عائشة تقرأ (وعلى الذين يطيقونه) وروى خالد الحذاء عن عكرمة انه كان

يقراً (وعلى الذين يطيقونه) قال انها ليست بمنسوخة وروى الحجاج عن ابى اسحق عن
الحريث عن علي (وعلى الذين يطيقونه) قال الشيخ والشيخه قال ابو بكر فقالت الفرقة
الاولى من الصحابة والتابعين وهم الاكثر وعدداً أن فرض الصوم بديان على وجه
التخيير لمن يطيقه بين الصيام وبين القديّة وأنه نسخ عن المطبق بقوله (فن شهد
منكم الشهر فليصمه) وقالت الفرقة الثانية هي غير منسوخة بل هي ثابتة على
المريض والمسافر يفطران ويقضيان وعليهما القديّة مع القضاء وكان ابن عباس
ومائشة وعكرمة وسعيد بن المسيب يقرؤونها (وعلى الذين يطيقونه) فاحتمل هذا
اللفظ معاني منها ما بينه ابن عباس انه اراد الذين كانوا يطيقونه ثم كبر وانعجزوا عن
الصوم فعليهم الاطعام والمعنى الآخر انهم يكفونهم على مشقة فيه وهم لا يطيقونه
لصعوبته فعليهم الاطعام ومعنى آخر وهو ان حكم التكليف يتعلق عليهم وان لم يكونوا
مطيعين للصوم فيقوم لهم القديّة مقام ما لحقهم من حكم تكليف الصوم الا ترى ان
حكم تكليف الطهارة بالماء قائم على المتيمم وان لم يقدر عليه حتى اقيم التراب مقامه ولولا
ذلك لما كان التيمم بدلا منه وكذلك حكم تكليف الصلاة قائم على النائم والتاسي في باب
وجوب القضاء لا على وجهه بل بالترك فلما اوجب تعالى عليه القديّة في حال العجز
والاياس عن القضاء اطلق فيه اسم التكليف بقوله (وعلى الذين يطيقونه) اذ كافت
القديّة هي ما قام مقام غيره فالقراءتان على هذا الوجه مستعملتان الا ان الاولى وهي قوله
(وعلى الذين يطيقونه) لا محالة منسوخة لما ذكره من رويانه من الصحابة واخبارهم
عن كيفية الفرض وصفته بديان وان المطبق للصوم منهم كان خيرا بين الصيام والافطار
والقديّة وليس هذا من طريق الرأى لانه حكاية حال شاهدوها وعلموا انها بتوقيف
من النبي صلى الله عليه وسلم ايام عليها وفي مضمون الخطاب من اوضح الدلالة على ذلك
ما لو لم يكن معناراً واية عن السلف في معناه لكان كافياً في الاقامة عن مراده وهو قوله تعالى
(ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من ايام اخر) فابتدأ تعالى ببيان حكم المريض
والمسافر واوجب عليهما القضاء اذا افطرا ثم عقبه بقوله (وعلى الذين يطيقونه)
قديّة طعام مسكين فغير جائز ان يكون هؤلاء المرضى والمسافرين اذ قد تقدم ذكر
حكمهما وبيان فرضهما بالاسم الخاص لهما فغير جائز ان يعطف عليهما بكناية عنهما مع
تقدم ذكرهما منصوباً صامعيناً ومعلوم ان ما عطف عليه فهو غيره لان الشيء لا يعطف
على نفسه ويدل على ان المراد المقيمون المطبقون للصوم ان المريض المذكور في الآية

هو الذى يخاف ضرر الصوم فكيف يعبر عنه باطاقة الصوم وهو انما رخص له لتفقد
الاطاقة وللضرر المخوف منه ويدل على ذلك ما ذكره في نسق التلاوة من قوله تعالى
(وان تصوموا خير لكم) وليس الصوم خيرا للمريض الخائف على نفسه بل هو في
هذه الحال منهي عن الصوم ويدل على ان المريض والمسافر لم يراد بالقضية وانه لافدية
عليهما ان الفدية مقام مقام الشيء وقد نص الله تعالى على ايجاب القضاء على المريض
والمسافر والقضاء قائم مقام الفرض فلا يكون الاطعام حينئذ فدية وفي ذلك دلالة على
انه لم ير بالقضية المريض والمسافر بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين) منسوخ بما قدمنا وهذا الآية تدل على ان اصل الفرض كان الصوم وانه جعل
له المدلول عنه الى الفدية على وجه البديل عن الصوم لان الفدية ما يقوم مقام الشيء ولو
كان الاطعام مفروضا في نفسه كالصوم على وجه التخيير لما كان بدلا كما ان المكفر عن
يمينه بما شاء من الثلاثة الاشياء لا يكون ما كفر به منها بدلا ولا فدية عن غيرها وان حمل
معناه على قول من قال المراد به الشيخ الكبير لم يكن منسوخا ولكن يحتاج الى ضمير
وهو وعلى الذين كانوا يطيقونه ثم عجزوا بالكبر مع اليأس عن القضاء وغير جائز اثبات
ذلك بالاتفاق او توقيف ومع ذلك فيه ازالة اللفظ عن حقيقته وظاهره من غير دلالة
تدل عليه وعلى ان في حمله على ذلك اسقاط فائدة قوله (وعلى الذين يطيقونه) لان الذين
كانوا يطيقونه بعد زوم الفرض والذين لحقهم فرض الصوم وهم عاجزون عنه بالكبر
سواء في حكمه ويحمل معناه على ان الشيخ الكبير العاجز عن الصائم المأبوس من القضاء
عليه الفدية فسقط فائدة قوله (وعلى الذين يطيقونه) اذ لم يتعلق فيه بذكر الاطاقة
حكم ولا معنى وقراءة من قرأ (يطوقونه) يحتمل الشيخ المأبوس من القضاء من
اجباب الفدية عليه لان قوله يطوقونه قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة
شديدة عليهم في فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم فهذه القراءة اذا كان معناها
ما وصفنا فهي غير منسوخة بل هي ثابتة الحكم اذ كان المراد بها الشيخ المأبوس منه
القضاء العاجز عن الصوم والله الموفق بعبته وكرمه

ذكر اختلاف الفقهاء في الشيخ الثاني

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الشيخ الكبير الذى لا يطيق الصيام يفتقر
ويطعم عنه كل يوم نصف صاع من حنطة ولا شيء عليه غير ذلك وقال الثوري يطعم

ولم يذكر مقداره وقال المزني عن الشافعي يطعم مدام حنطة كل يوم وقيل ريمة
ومالك لا يرى عليه الاطعام وان فعل فحسن * قال ابو بكر قد ذكرنا في تأويل الآية
ماروى عن ابن عباس في قراءته (وعلى الذين يطوقونه) وانه الشيخ الكبير فلو لان
الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس ومن ذكر ذلك عنه عليه فوجب استعمال حكمها
من ايجاب القدية في الشيخ الكبير وقد روى عن علي ايضا انه تأول قوله (وعلى الذين
يطوقونه) على الشيخ الكبير وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات وعليه
صوم فليطعم عنه وليه مكان كل يوم مسكينا واذ ثبت ذلك في الميت الذي عليه الصيام
فالشيخ اولى بذلك من الميت لمعجز الجميع عن الصوم فان قيل هلا كان الشيخ كالمرضى
الذي يفر في رمضان ثم لا يبرأ حتى يموت ولا يلزمه القضاء * قيل له لان المريض
مخاطب بقضائه في ايام اخر فاما تعلق الفرض عليه في ايام القضاء لقوله (فصد من ايام
اخر) فتم لم يلحق العدة لم يلزمه شيء كمن لم يلحق رمضان واما الشيخ فلا يرجح له
القضاء في ايام اخر فاما تعلق عليه حكم الفرض في ايجاب القدية في الحال فاختلفنا
اجل ذلك وقد ذكرنا قول السلف في الشيخ الكبير ويجاب القدية عليه في الحال
من غير خلاف احد من نظرهم فصار ذلك اجماعا لا يسمع خلافا واما الوجه في ايجاب
القدية نصف صاع من يرفهوا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اخو خطاف قال حدثنا
محمد بن عبد الله بن سعيد المستملي قال حدثنا اسحاق الازرق عن شريك عن ابي ليلى
عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه رمضان
فلم يقضه فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين واذ ثبت ذلك في المفطر في
رمضان اذا مات ثبت في الشيخ الكبير من وجوه احدها انه عموم في الشيخ الكبير
وغيره لان الشيخ الكبير قد تعلق عليه حكم التكليف على ما وصفتنا فجاء بعد موته ان
يقال انه قد مات وعليه صيام رمضان فقد تناوله عموم القظ ومن جهة اخرى انه قد
ثبت ان المراد بالقدية المذكورة في الآية هذا المقدار وقد اريد بها الشيخ الكبير
فوجب ان يكون ذلك هو المقدار الواجب عليه ومن جهة اخرى انه اذا ثبت ذلك
فيمين مات وعليه قضاء رمضان وجب ان يكون ذلك مقدار قدية الشيخ الكبير لان
احدا من موجبي القدية على الشيخ الكبير لم يفرق بينهما وقد روى عن ابن عباس
وقيس بن السائب الذي كان شريكا لرسول الله صلى الله عليه وسلم في الجاهلية ومائشة
وابي هريرة وسعيد بن المسيب في الشيخ الكبير انه يطعم عن كل يوم نصف صاع

بروا وجب النبي صلى الله عليه وسلم على كعب بن عجرة اطعام ستة مساكين كل مسكين نصف صاع برو هذا يدل على ان تقدير فدية الصوم بنصف صاع اولى منه بالمد لان التخفيف في الاصل قد تعلق بين الصوم والفدية في كل واحد منهما وقد روى عن ابن عمر وجماعة من التابعين عن كل يوم مدوا الاول والاوى لما رويناه عن النبي صلى الله عليه وسلم ولما عاهده قول الاكثرين عددا من الصحابة والتابعين وما دل عليه من النظر وقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) قد اختلف في ضمير كنايته فقال قائلون هو ما تدعى الصوم وقال آخرون الى الفدية والاول اصح لان مظهره قد تقدم والفدية لم يحجر لها ذكر والضمير انما يكون لمظهر متقدم ومن جهة اخرى ان الفدية مؤنثة والضمير في الآية للمذكر في قوله (يطيقونه) وقد دل ذلك على بطلان قول المجبرة القائلين بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون وانهم غير قادرين على الفعل قبل وقوعه ولا مطيقين له لان الله قد قص على انه مطيق له قبل ان يفعله بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فوصفه بالاطاقة مع تركه للصوم والمدول عنه الى الفدية ودلالة اللفظ ظاهرة على ذلك ايضا اذا كان الضمير هو الفدية لانه جعله مطيقا لها وان لم يفعلها وعدل الى الصوم وقوله عز وجل (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) يدل على ابطالان مذهب المجبرة في قولهم ان الله لم يهد الكفار لانه قد اخبر في هذه الآية ان القرآن هدى لجميع المكلفين كما قال في آية اخرى (واما عود فهديناهم فاستجبوا المعنى على الهدى) وقوله تعالى (فن تطوع خير فهو خير له) يجوز ان يكون ابتداء كلام غير متعلق بما قبله لانه قائم بنفسه في ايجاب الفائدة بصح ابتداء الخطاب به فيكون حشا على التطوع بالطاعات وجائز ان يريد به التطوع بزيادة طعام الفدية لان المقدار المفروض منه نصف صاع فان تطوع بصاع او صاعين فهو خير له وقد روى هذا المعنى عن قيس بن السائب انه كبر فلم يقدر على الصوم فقال يطعم عن كل انسان لكل يوم مدين فاطعموا عنى ثلاثا وغير جائز ان يكون المراد احد ما وقع عليه التخفيف فيه من الصيام او الاطعام لان كل واحد منهما اذا فعله منفردا فهو فرض لا تطوع فيه فلم يجز ان يكون واحد منهما مراد الآية وجائز ان يكون المراد الجمع بين الصيام والطعام فيكون التردد احدهما والاخر التطوع اما قوله تعالى (وان تصوموا خير لكم) فانه يدل على ان اول الآية فيمن يطيق الصوم من الاصحاء المقيمين غير المرضى ولا المسافرين ولا الحامل والمرضع وذلك لان المريض الذي يباح له الاقطار هو الذي يخاف ضرر الصوم وليس

الصوم بخير لمن كان هذا حاله لانه منهي عن تعرض نفسه للتلف بالصوم والحامل والمرضع لا يتخلوان من أن يضربهما الصوم أو يولد لهما وأيهما كان فالأفطار خير لهما والصوم محظور عليهما وإن كان لا يضربهما ولا يولد لهما فليهما الصوم وغير جائز لهما الفطر فعلنا انهما غير داخلين في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) وقوله (وإن تصوموا خير لكم) عائدا الى من تقدم ذكره في أول الخطاب وجائز أن يكون قوله (وإن تصوموا خير لكم) عائدا الى المسافر أيضا مع عوده على المقيمين المخيرين بين الصوم والاطعام فيكون الصوم خير للجميع إذا كان أكثر المسافرين يمكنهم الصوم في المادة من غير ضرر وإن كان الأغلب فيه المشقة ودلالته واضحة على أن الصوم في السفر أفضل من الإفطار وفيه الدلالة على أن صوم يوم تطوعا أفضل من صدقة نصف صاع لانه في الفرض كذلك ألا ترى انه لما خيره في الفرض بين صوم يوم وصدقة نصف صاع جعل الصوم أفضل منها فكذلك يجب أن يكون حكمهما في التطوع والله الموفق

﴿ باب الحامل والمرضع ﴾

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن حي إذا خافتا على ولديهما أو على أنفسهما فأنهما تطعرا ن وتغضيان ولا كفارة عليهما وقال مالك في الموضع إذا خافت على ولدها ولا يقبل الصبي من غيرها فأنها تطعرو وتغضي وتطعم عن كل يوم مدا مسكينا والحامل إذا أفطرت لا اطعام عليها وهو قول الليث بن سعد وقال مالك وإن خافتا على أنفسهما ففهما مثل المريض وقال الشافعي إذا خافتا على ولديهما ففطرا وعليهما القضاء والكفارة وإن لم تقدر على الصوم ففهما مثل المريض عليهما القضاء بلا كفارة وروى عنه في البويطي أن الحامل لا اطعام عليها واختلف السلف في ذلك على ثلاثة أوجه فقال علي كرم الله وجهه عليهما القضاء إذا فطرتا ولا فدية عليهما وهو قول ابراهيم والحسن وعطاء وقال ابن عباس عليهما الفدية بلا قضاء وقال ابن عمر ومجاهد عليهما الفدية والقضاء والحجة لأصحابنا ما حدثنا جعفر بن محمد بن احمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم عن أيوب قال حدثني ابو قلابة هذا الحديث ثم قال هل لك في صاحب الحديث الذي حدثني قال فدلني عليه فلقيته فقال حدثني قريب لي يقال له انس بن مالك قال أنيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابل لجار لي أخذت فوافقته وهو يأكل

فدعاني الى طعامه فقلت اني صائم فقال اذا خبرك عن ذلك ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع قال فكان يتلف بعد ذلك بقول الا اكون اكلت من طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دعاني قال ابو بكر شطر الصلاة مخصوص به المسافر اذا خلا عن الحمل والمرضع لا يبيحان قصر الصلاة وجه دلالة على ما ذكرنا اخباره عليه السلام بان وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو كوضعه عن المسافر الا ترى ان وضع الصوم الذي جعله من حكم المسافر هو بعينه جعله من حكم المرضع والحامل لانه عطفهما عليه من غير استئناف ذكر شيء غيره فثبت بذلك ان حكم وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو في حكم وضعه عن المسافر لافرق بينهما ومعلوم ان وضع الصوم عن المسافر انما هو على جهة ايجاب قضائه بالافطار من غير فدية فوجب ان يكون ذلك حكم الحامل والمرضع وفيه دلالة على انه لا فرق بين الحامل والمرضع اذا عافتا على اقسامهما او وليهما اذ لم يفصل النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وايضا لما كافت الحامل والمرضع يرجى لهما القضاء وانما يسع لهما الافطار لا خوف على النفس او الولد مع امكان القضاء وجب ان تسكونا كالريضة والمسافر فان احتج القائلون بايجاب القضاء والتفدية بظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم ان ذلك كان فرض المقيم الصحيح وانه كان بخيرا بين الصيام والتفدية وبيننا ان ما جرى مجرى ذلك فليس القول فيه من طريق الرأي وانما يكون توقيفا للحامل والمرضع لم يجز لهما ذكر فيما حكوافوجوب ان يكون تأويلهما محمولا على ما ذكرنا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى (فنشهد منكم الشهر فليصمه) ومن جهة اخرى لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى في سياق الخطاب (وان تصوموا خير لكم) ومعلوم ان ذلك خطاب لمن تضمنه اول الآية وليس ذلك حكم الحامل والمرضع لانهما اذا عافتا للضرر لم يكن الصوم خيرا لهما بل محذور عليهما فعليه وان لم تخشيا ضررا على اقسامهما او وليهما فخير جائز لهما الافطار وفي ذلك دليل واضح على انهما لم ترادا بالآية ويدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع من القائلين بايجاب التفدية والقضاء ان الله تعالى سعى هذا الطعام فدية والتفدية ما قام مقام الشيء واجزأ عنه فقير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والتفدية لان القضاء اذا وجب فقد قام مقام المتروك فلا يكون الاطعام فدية وان كان فدية صحيحة فلا قضاء لان التفدية قد اجزأت عنه وقامت مقامه * فان

قيل ما الذي يمنع ان يكون القضاء والاطعام قائمين مقام المتروك قيل له لو كان مجموعهما قائمين مقام المتروك من الصوم لكان الاطعام بعض التقدية ولم يكن جميعا والله تعالى قد سمي ذلك فدية وتأويلك يؤدي الى خلاف مقتضى الآية وايضا اذا كان الاصل المبيح للعامل والمرضع الافطار والموجب عليهما التقدية هو قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وقد ذكر السلف الذين قدمنا قولهم ان الواجب كان احد شيئين من فدية او صيام لاعلى وجه الجمع فكيف يجوز الاستدلال به على ايجاب الجمع بينهما على الحامل والمرضع ومن جهة اخرى انه معلوم ان في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) حذف الافطار كانه قال وعلى الذين يطيقونه اذا افطروا فدية طعام مسكين فاذا كان الله تعالى انما اقتصر بالايجاب على ذكر الفدية فغير جائز ايجاب غيرهما معها لما فيه من الزيادة في النص وغير جائز الزيادة في المنصوص الا بنص مثله وليسنا كالشيخ الكبير الذي لا يرجى له الصوم لانه مأیوس من صومه فلا قضاء عليه والاطعام الذي يلزمه فدية له اذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه والحامل والمرضع يرجى لهما القضاء فهما كالمرضى والمسافرين وما يوسخ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتصاره على ايجاب الفدية دون القضاء ومع ذلك فان الحامل والمرضع اذا كانتا انما تخافان على ولديهما دون انفسهما فهما تطيقان الصوم فيقتنا ولهما ظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وكذلك قال ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان قال حدثنا قتادة ان عكرمة حدثته ان ابن عباس حدثته في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال اثبتت للعامل والمرضع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابن المنذر قال حدثنا ابن ابي عدي عن سعيد عن قتادة عن هزرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كافت رخصة للشيخ الكبير والمرأة وهما يطيقان الصيام ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا والحبلى والمرضع اذا خافتا على اولادهما افطرتا واطعمتا فاحتج ابن عباس بظاهر الآية ووجب الفدية دون القضاء عند خوفهما على ولديهما اذ هما تطيقان الصوم فشملاهما حكم الآية قال ابو بكر ومن ابى ذلك من الفقهاء ذهب الى ان ابن عباس وغيره ذكروا ان ذلك كان حكما من آثار المطيقين للصوم في ايجاب التأخير بين الصوم والتقية وهو لا محالة قد يتناول الرجل الصحيح المطيق للصوم فغير جائز ان يتناول الحامل والمرضع لانهما غير محيرتين لانهما اما ان

تخافا فعليهما الافطار بالتخيير او لا تخافا فعليهما الصيام بالتخيير وغير جائز ان تتناول الآية فريقين بحكم يقتضى ظاهرها ايجاب القدية ويصكون المراد في احد الفريقين التخيير بين الطعام والصيام وفي الفريق الآخر اما الصيام على وجه الایجاب بالتخيير او القدية بالتخيير وقد تناولا ولهما لفظ الآية على وجه واحد فنبت بذلك ان الآية لم تتناول الحامل والمرضع ويدل عليه ايضا في نسق التلاوة (وان تصوموا خير لكم) وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع اذا خافتا على ولديهما لان الصيام لا يكون خيرا لهما ويدل عليه ايضا ما قدمنا من حديث انس بن مالك التثبيتي في تسوية النبي صلى الله عليه وسلم بين المريض والمسافر وبين الحامل والمرضع في حكم الصوم وقوله تعالى (شهر رمضان الذي اُنزل فيه القرآن) الآية * قال ابو بكر قد بينا فيما سلف قول من قال ان الفرض الاول كان صوم ثلاثة ايام من كل شهر بقوله (كتب عليكم الصيام) وقوله تعالى (ايام معدودات) وانه نسخ بقوله (شهر رمضان الذي اُنزل فيه القرآن) وقوله من قال ان شهر رمضان يبان للموجب بقوله (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (ايام معدودات) فيصير تقديره ايام معدودات هي شهر رمضان فان كان صوم الايام المعدودات منسوخا بقوله (شهر رمضان) الى قوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) فقد انتظم قوله (شهر رمضان) نسخ حكيم من الآية الاولى أحدها الايام المعدودات التي هي غير شهر رمضان والاخر التخيير بين الصيام والطعام في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) على نحو ما قدمنا ذكره عن السلف وان كان قوله (شهر رمضان) بيافا لقوله (ايام معدودات) فقد كان لا محالة بعد نزول فرض رمضان التخيير ثابتا بين الصوم والقدية في أول أحوال ايجابه فكان هذا الحكم مستقرا ثابتا ثم ورد عليه النسخ بقوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) اذ غير جائز ورود النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه والصحيح هو القول الثاني لاستفاضة الرواية عن السلف بان التخيير بين الصوم والقدية كان في شهر رمضان وانه نسخ بقوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) فان قيل في غوى الآية دالة على ان المراد بقوله (ايام معدودات) غير شهر رمضان لانه لم يرد الا مقرونا بذكر التخيير بينه وبين القدية ولو كان قوله (ايام معدودات) فرضا بجملا موقوف الحكم على البيان لما كان لذكر التخيير قبل ثبوت الفرض معنى قيل لا يمتنع ورود فرض بجملا مضمنا بحكم مفهوم المعنى موقوف على البيان فتى ورد البيان بما اريد منه

كان الحكم المضمن به ثابتاً معه فيكون تقديره أياماً معدودات حكمها إذا بين وقتها ومقدارها أن يكون الخاطبون به مخيرين بين الصوم والتقديس كما قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) فاسم الأموال عموم يصح اعتباره فيما علق به من الحكم والصدقة جملة مفتقرة إلى البيان فإذا ورد بيان الصدقة كان اعتبار عموم اسم الأموال سائغاً فيها ولذلك نظائر كثيرة ويحتمل أن يكون قوله (وعلى الذين يطيقونه) منأخراً في التنزيل وإن كان مقدماً في التلاوة فيكون تقدير الآيات وترتيب معانيها أياماً معدودات هي شهر رمضان ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فيكون هذا حكماً ثابتاً مستقراً مدة من الزمان ثم نزل قوله (فنشهد منكم الشهر فليصمه) ففسخ به التخيير بين التقديس والصوم على نحو ما ذكرنا في قوله عز وجل (وأذقل موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذهبوا بقره) مؤخراً في اللفظ وكان ذلك يمتوره معنيان أحدهما أنه وإن كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في التنزيل والثاني أنه معطوف عليه بالواو وهي لا توجب الترتيب فكان الكل مذكوراً معاً كذلك قوله (أياماً معدودات) إلى قوله (شهر رمضان) يحتمل ما احتملته قصة البقرة وأما قوله (فنشهد منكم الشهر فليصمه) ففيه عدة أحكام منها الإعجاب بالصيام على من شهد الشهر دون من لم يشهد فلو كان اقتصر قوله (كتب عليكم) إلى قوله (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) لاقتضى ذلك لزوم الصوم سائر الناس المستكفين فلما عقب ذلك بقوله (فنشهد منكم الشهر فليصمه) بين أن لزوم الصوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده وقوله تعالى (فنشهد منكم الشهر) يمتوره معان منها من كان شاهداً يعني مقيماً غير مسافر كما يقال للشاهد والغائب المقيم والمسافر فكان لزوم الصوم مخصوصاً به المقيمون دون المسافرين ثم لو اقتصر على هذا لكان المفهوم منه الاقتصار بوجوب الصوم عليهم دون المسافرين إذ لم يذكر وإلا فاشى عليهم من صومهم ولا قضاء فمساأل تعالى (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) بين حكم المريض والمسافر في إعجاب القضاء عليهم إذا أفطروا هذا إذا كان التأويل في قوله (فنشهد منكم الشهر) الإقامة في الحضر ويحتمل قوله (فنشهد منكم الشهر فليصمه) أن يكون بمعنى شاهد الشهر أى علمه ويحتمل قوله (فنشهد منكم الشهر) فنشهد بالتكليف لأن المجنون ومن ليس بأهل التكليف في حكم من ليس بوجوده في انتفاء لزوم الفرض

عنه فاطلق اسم شهود الشهر عليهم وأراد به التكليف كما قال تعالى (صم بكم عني) لما كانوا في عدم الاتتماع بما سمعوا بمنزلة الأصم الذي لا يسمع ما هم بكلامهم وكذلك قوله (ان في ذلك لذكر لمن كان له قلب) يعني عقلا لان من لم ينتفع بعقله فكأنه لا قلب له اذ كان العقل بالقلب فكذلك جائز أن يكون جعل شهود الشهر عبارة عن كونه من أهل التكليف اذ كان من ليس من أهل التكليف بمنزلة من ليس بموجود فيه في باب سقوط حكمه عنه ومن الاحكام المستفادة بقوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) غير ما قدمنا ذكره تعيين فرض رمضان فان المراد بشهود الشهر كونه فيه من أهل التكليف وان المجنون ومن ليس من أهل التكليف غير لازم له صوم الشهر والله أعلم بالصواب

(باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان كله أو بعضه)

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري اذا كان مجنونا في رمضان كله فلا قضاء عليه وان افاق في شيء منه قضاؤه كله وقال مالك بن انس فيمن بلغ وهو مجنون مطبق فكث سنين ثم افاق فانه يقضى صيام تلك السنين ولا يقضى الصلاة وقال عبيد الله بن الحسن في المعتوه يفيق وقد ترك الصلاة والصوم فليس عليه قضاء ذلك وقال في المجنون الذي يحسن ثم يفيق أو الذي يصيبه المرة ثم يفيق ارى على هذا أن يقضى وقال الشافعي في البويطي ومن جن في رمضان فلا قضاء عليه وان صح في يوم من رمضان قبل أن تغيب الشمس كذلك لا قضاء عليه * قال أبو بكر قوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) يمنع وجوب القضاء على المجنون الذي لم يفيق في شيء من الشهر اذ لم يكن شاهدا للشهر وشهوده الشهر كونه مكلفا فيه وليس المجنون من أهل التكليف لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق * فان قيل اذا احتمل قوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) شهوده بالاقامة وترك السفر دون ما ذكره من شهوده بالتكليف فالذي أوجب حمله على ما ادعيت دون ما ذكرنا من حال الاقامة *

قيل له لما كان اللفظ محتملا للمعنيين وما غير متنافيين بل جائز ارادهما معا وكونهما شرطا في لزوم الصوم وجب حمله عليهما وهو كذلك عندنا لانه لا يكون مكلفا للصوم غير مريض له في تركه الا أن يكون مقباجا من أهل التكليف ولا خلاف ان كونه من أهل التكليف شرط في صحة الخطاب به واذا ثبت ذلك ولم يكن المجنون من أهل التكليف

في الشهر لم يتوجه اليه الخطاب بالصوم ولم يلزمه القضاء ويدل عليه ظاهر قوله النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصغير حتى يحتلم ورفع القلم هو اسقاط التكليف عنه ويدل عليه أيضاً أن الجنون معنى يستحق به الولاية عليه اذا دام به فكان بمنزلة الصغير اذا دام به الشهر كله في سقوط فرض الصوم وبفارق الاغناء هذا المعنى بعينه لانه لا يستحق عليه الولاية بالاغناء وان طال وفارق المفى عليه المجنون والصغير واشبه الاغناء النوم في باب نفى ولاية غيره عليه من أجله * فان قيل لا يصح خطاب المفى عليه كما لا يصح خطاب المجنون والتكليف زائل عنهما جميعاً فوجب أن لا يلزمه القضاء بالاغناء. قيل له الاغناء وان منع الخطاب بالصوم في حال وجوده فان له اصلاً آخر في ايجاب القضاء وهو قوله (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) واطلاق اسم المريض على المفى عليه جائز سائغ فوجب اعتباره في ايجاب القضاء عليه وان لم يكن مخاطباً به حال الاغناء واما المجنون فلا يتناوله اسم المريض على الاطلاق فلم يدخل فيمن أوجب الله عليه القضاء وامان اتفاق من جنونه في شيء من الشهر فأما الزوم القضاء بقوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر اذ كان من أهل التكليف في جزء منه اذ لا يتخلو قوله (فن شهد منكم الشهر) أن يكون المراد به شهود جميع الشهر أو شهود جزء منه وغير جائز أن يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه من وجهين احدهما تناقض اللفظ به وذلك لانه لا يكون شاهداً لجميع الشهر الا بعد مضيه كله ويستحيل أن يكون مضيه شرطاً للزوم صومه كله لان الماضي من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه فعلنا انه لم يرد شهود الشهر جميعه والوجه الآخر انه لا خلاف ان من طرأ عليه شهر رمضان وهو من أهل التكليف ان عليه الصوم في أول يوم منه لشهوده جزء من الشهر فثبت بذلك أن شرط تكليف صوم الشهر كونه من أهل التكليف في شيء منه * فان قيل فواجب اذا كان ذلك على ما وصفت من أن المراد ادراك جزء من الشهر ان لا يلزمه الا الصوم الجزء الذي ادركه دون غيره اذ قد ثبت ان المراد اشهود بعض الشهر شرطاً للزوم الصوم فيكون تقديره فن شهد بعض الشهر فليصم ذلك البعض. قيل له ليس ذلك على ما ظننت من قبل انه لو لا قيام الدلالة على أن شرط لزوم الصوم شهود بعض الشهر لكان الذي يقتضيه ظاهر اللفظ استغراق الشهر كله في شرط الزوم فلما قامت الدلالة على أن المراد البعض دون الجميع في شرط

اللزوم حملناه عليه وبقي حكم اللفظ في إيجاب الجميع إذ كان الشهر امماً للجميع فكان تقديره فن شهد منكم شيئاً من الشهر فليصم جميعه . فان قيل فاذا افاق وقد بقيت أيام من الشهر يلزمك أن لا توجب عليه قضاء ماضى لاستحالة تكليفه صوم الماضى من الايام وينبغى أن يكون الوجوب منصرفاً الى ما بقى من الشهر . قيل له انما يلزمه قضاء الايام الماضية لا صومها بعينها وجائز زوم القضاء مع امتناع خطابه بالصوم فيها امر به من القضاء ألا ترى ان النامى والمعنى عليه والنائم كل واحد من هؤلاء يستحيل خطابه بفعل الصوم في هذه الاحوال ولم تكن استحالة تكليفهم فيها مانعة من لزوم القضاء وكذلك ناسى الصلاة والنائم عنها فان الخطاب بفعل الصوم يتوجه اليه على معنيين احدهما فاعله في وقت التكليف والاخر قضاؤه في وقت غيره وان لم يتوجه اليه الخطاب بفعله في حال الانعاش والنسيان والله أعلم

(باب الغلام يبلغ والكافر يسلم بيمض رمضان)

قال الله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا ان المراد شهود بيمضه واختلف الفقهاء في الصبي يبلغ في بيمض رمضان أو الكافر يسلم فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك بن أنس في الموطأ وعبيد الله بن الحسن والليث والشافعي يصومان ما بقى وليس عليهما قضاء ماضى ولا قضاء اليوم الذى كان فيه البلوغ أو الاسلام وقال ابن وهب عن مالك احب الى أن يقضيه وقال الاوزاعي في الغلام اذا احتلم في النصف من رمضان افه يقضى ماضى منه فاه كان يطيق الصوم وقال في الكافر اذا أسلم لا قضاء عليه فيها مضى وقال اصحابنا يستحب لهما الامساك عما يسلك عنه الصائم في اليوم الذى كان فيه الاحتلام أو الاسلام * قال أبو بكر رحمه الله قال الله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا معناه وان كوفه من أهل التكليف شرط في زومه والصبي لم يكن من أهل التكليف قبل البلوغ فغير جائز ازامه حكمه وايضا الصغر ينافي صحة الصوم لان الصغير لا يصح صومه وانما يؤمر به على وجه التعليم وليعناده ويمرن عليه ألا ترى انه متى بلغ لم يلزمه قضاء الصلاة المتروكة ولا قضاء الصيام المتروكة في حال الصغر فدل ذلك على انه غير جائز ازامه القضاء فجاوزه في حال الصغر ولو جاز ازامه قضاء ماضى من الشهر لجاز ازامه قضاء الصوم للعام الماضى اذا كان يطيقه فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية مع اطاقته

للصوم واجب أن يكون ذلك حكمة في الشهر الذي أدرك في بعضه وأما الكافر فهو في حكم الصبي من هذا الوجه لاستحالة تكليفه للصوم إلا على شرط تقديم الإيمان ومناقة الكفر لصحة الصوم فاشبه الصبي وليس كالجنون الذي يفتق في بعض الشهر في الزامه القضاء لما مضى من الشهر لأن الجنون لا ينافي صحة الصوم بدلالة أن من جن في صيامه لم يبطل صومه وفي هذا دليل على أن الجنون لا ينافي صحة صومه وإن الكفر ينافي ما يشبه الصغير من هذا الوجه وإن اختلف في باب استحقاق الكافر العقاب على تركه والصغير لا يستحقه ويدل على سقوط القضاء لما مضى عن أسلم في بعض رمضان قوله تعالى (قل للذين كفروا إن يفتوا يغفر لهم ما قد سلف) وقوله صلى الله عليه وسلم الأسلام يجب ما قبله والأسلام يهدم ما قبله وإنما قال أصحابنا يسلك المسلم في بعض رمضان والصبي بقية يومهما عن الأكل والشرب من قبل أنه قد طوى عليهما ومما مفطر أن حال لو كانت موجودة في أول النهار كانا مأمورين بالصيام فواجب أن يكونا مأمورين بالامساك في مثله إذا كانا مفطرين والأصل فيه ما روى عن النبي ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالي يوم عاشوراء فقال من أكل فليمسك بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وروى أنه أمر الأكلين بالقضاء وأمرهم بالامساك مع كونهم مفطرين لأنهم لم يكونوا قد أكلوا لا مروا بالصيام فاعتبرنا بذلك كل حال نظر أعليه في بعض النهار وهو مفطر بما لو كانت موجودة في أوله كيف كان يكون حكمة فإن كان مما يلزمه بالصوم أمر بالامساك وإن كان مما يلزمه لم يؤمر به ومن أجل ذلك قالوا في الحائض إذا طهرت في بعض النهار والمسافر إذا قدم وقد افطر في سفره أنها مأموران بالامساك إذا لم يأتوا في بعض النهار والاقامة موجودة في أول النهار كانا مأمورين بالصيام وقالوا لو حاضت في بعض النهار لم تؤمر بالامساك إذا لم تحيض لو كان موجودا في أول النهار لم تؤمر بالصيام فإن قيل فهل أبحث لمن كان مقبجا في أول النهار ثم سافر أن يفطر لأن حال السفر لو كانت موجودة في أول النهار ثم سافر كان مبيحا للافطار قيل له لم يجعل ما قد منعنا للافطار ولا للصوم وإنما جعلنا ملة لا مساك المفطر فاما الباحة للافطار وحظره فله شرط آخر غير ما ذكرنا وقد حوى قوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) أحكاما أخرى ما ذكرناها منها دلالة على أن من استبان له بعد ما أصبح أنه من رمضان فعليه أن يتدبى صومه لأن الآية لم تترق بين من علمه من الليل أو في بعض النهار وهي عامة في الحائض جميعا فاقضى ذلك جواز تركه في صوم رمضان من الليل وكذلك المضي عليه والجنون إذا انفق

بعض النهار ولم يتقدم لها فية الصوم من الليل فواجب عليهما ان يتدثرا بالصيام في ذلك الوقت لانهما قد شهد الشهر وقد جعل الله شهود الشهر شرطا لزوم الصوم وفي الآية حكم آخر تدل ايضا على ان من قوى بصيامه في شهر رمضان تطوعا وعن فرض آخر انه يجزىء عن رمضان لان الامر بفعل الصوم فيه ورد مطلقا غير مقيد بوصف ولا بخصوص بشرط فية الفرض فعلى اى وجه صام فقد قضى عهدة الآية وليس عليه غيره وفيها حكم آخر تدل ايضا على لزوم صوم اول يوم من رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره وانه غير جائز له الافطار مع كون اليوم محكوما عند سائر الناس انه من شعبان وقد روى روح بن عباد عن هشام واشعت عن الحسن فيمن رأى الهلال وحده انه لا يصوم الامع الامام وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن ابي رباح في رجل رأى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة لا يصوم قبل الناس ولا يفطر قبلهم اخشى ان يكون شبهة فاما الحسن فانه اطلق الجواب في انه لا يصوم وهذا يدل على انه وان تيقن الرؤية من غير شك ولا شبهة انه لا يصوم واما عطاء فانه يشبه ان يكون اياح له الافطار اذا جوز على نفسه الشبهة في الرؤية وانه لم يكن رأى حقيقة وانما تخيل له ما ظنه هلالا وظاهر الآية يوجب الصوم على من رآه اذ لم يفرق بين من رآه وحده ومن رآه ومع الناس وفيها حكم آخر ومن الناس من يقول انه اذا لم يكن عالما بدخول الشهر لم يجزه صومه ويحتج بقوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) قال فانما الزم الفرض على من علم به لان قوله (من شهد) بمعنى شاهد وعلم فن لم يعلم فهو غير مؤد لفرضه وذلك كنحو من يصوم رمضان على شك ثم يصير الى اليقين ولا اشتباه فالاسير في دار الحرب اذا صام شهرا فاذا هو شهر رمضان فقالوا لا يجزى من كان هذا وصفه ويحكى هذا القول عن جماعة من السلف وعن مالك والشافعي فيه قولان احدهما انه يجزى والاخر انه لا يجزى وقال الاوزاعي في الاسير اذا اصاب عين رمضان اجزأه وكذلك اذا اصاب شهرا بعده واصحابنا يجزون صومه بعد ان يصادف عين الشهر او بعده ولا تعلم خلافا بين الفقهاء انه اذا تجرى شهر او غلب على ظنه انه رمضان ثم صار الى اليقين ولا اشتباه انه رمضان انه يجزى وكذلك اذا تجرى وقت صلاة في يوم غيم وصلى على غالب الظن ثم تيقن انه الوقت يجزىه وقوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) ان احتمال العلم به فغير مانع من جوازه وان لم يعلم به من قبل ان ذلك انما هو شرط في زومه ومنع تأخيرها واما في الجواز فلا دلالة فيه عليه ولو كان الامر على ما قال

من منع جواز له وجب أن لا يجب على من اشتبهت عليه الشهور وهو في دار الحرب ولم يعلم برمضان القضاء لأنه لم يشاهد الشهر ولم يعلم به فلما اتفق المسلمون على لزوم القضاء على من لم يعلم شهر رمضان دل ذلك على أنه ليس شرط جواز صومه العلم به كما يمكن شرط وجوب قضائه العلم به ولما كان من وصفنا حاله من فقد علمه بالشهر شاهداً له في باب لزومه قضاءه إذا لم يصم وجب أن يكون شاهداً له في باب جواز صومه متى صادف عنه وإيضاً إذا احتل قوله تعالى (فنشهد منكم الشهر) أن يعني به كونه من أهل التكليف في الشهر على ما تقدم بيانه فوجب أن يميز به على أي حال شهد الشهر وهذا شاهد الشهر من حيث كان من أهل التكليف فاقضى ظاهر الآية جوازه وإن لم يكن عالماً بدخوله واحتج أيضاً من أبي جواز أنه عند فقد العلم بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاكلوا عدة شيمان ثلاثين قالوا فإذا كان ما موراً بفعل الصوم لرؤية متقدمة فانه متى لم يره أن يحكم به أنه من شعبان فغير جائز له صومه مع الحكم به من شعبان إذا كان صوم شعبان غير مجزئ عن رمضان وهذا أيضاً كان محكوماً بأنه من شعبان على شرط فقد العلم فإذا علم بعد ذلك أنه من رمضان فتي علم أنه من رمضان فهو محكوم له به من الشهر وينتقض ما كنا حكمنا به بدياً من أنه من شعبان فكان حكمنا بذلك منتظراً مراعى وكذلك يكون صوم يومه ذلك مراعى فإن استبان أنه من رمضان أجره وإن لم يستبين له فهو قاطوع * فإن قيل وجوب قضائه إذا أفطر فيه غير دال على جوازه إذا صامه لأن الحائض يلزمها القضاء ولم يدل وجوب القضاء على الجواز * قيل له إذا كان المانع من جواز صومه فقد العلم به فوجب أن يكون هذا المعنى بعينه مانعاً من لزوم قضائه إذا أفطر فيه كالحائض والعصبى لذلك زعمت أن المانع من جوازه كونه غير شاهد للشهر وغير عال به ومن لم يشهد الشهر فلا قضاء عليه إن كان حكم الجواب مقصوداً على من شهد دون من لم يشهده ولا يختلف على هذا الحد حكم الجواز إذا صام وحكم القضاء إذا أفطر وأما الحائض فلا يتعلق عليها حكم تكليف الصوم من جهة شهودها للشهر وعلمها به لأنها مع علمها به لا يجوزها صومه ولم يتعلق مع ذلك وجوب القضاء بأفطارها إذ ليس لها فضل في الإفطار فلا ذلك لها يجب سقوط القضاء عنها من حيث لم يجزها صومها * وفيها وجه آخر من الحكم وهو أن الناس من يقول إذا طرأ عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز

له الافطار و يروى ذلك عن علي كرم الله وجهه وعن عبيدة وابي مجلز وقال ابن عباس
والحسن وسعيد بن المسيب و ابراهيم والشعبي ان شاء افطر اذا سافر وهو قول فقهاء
الامصار واحتج الفريق الاول بقوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا
قد شهد الشهر فعليه اكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ وهذا مناه عند الآخرين
الزام فرض الصوم في حال كونه مقبلاً فله قد بين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله (ومن
كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) ولم يفرق بين من كان مقيماً في اول الشهر ثم
سافر وبين من كان مسافراً في ابتداءه فدل ذلك على ان قوله (فن شهد منكم الشهر
فليصمه) مقصور الحكم على حال الاقامة دون حال السفر فمدها وايضاً لو كان المعنى
فيه ما ذكره والوجب ان يجوز لمن كان مسافراً في اول الشهر ثم اقام ان يفطر لقوله تعالى
(ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) وقد كان هذا سافراً وكذلك من كان
مريضاً في اوله ثم برئ وجب ان يجوز له الافطار بقضية ظاهرة اذ قد حصل له اسم
المسافر والمريض فلما لم يكن قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر)
مانعاً من ثم صومه اذا اقام او برئ في بعض الشهر وكان هذا الحكم مقصوراً على حال
بقاء السفر والمرض كذلك قوله (فن شهد منكم الشهر) مقصور على حال بقاء الاقامة
وقد نقل أهل السير وغيرهم انشاء النبي ﷺ السفر في رمضان في طام الفتح وصومه في
ذلك السفر وافطاره بمد صومه وامره الناس بالافطار مع آثار مستفيضة وهي
مشهورة غير محتاجة الى ذكر الا سافيد وهذا يدل على ان مراد الله في قوله تعالى (فن
شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور على حال بقاء الاقامة في ايام الصوم وترك الافطار
قوله تعالى (فليصمه) قال ابو بكر رحمه الله قد تكلمنا في معنى قوله جل وعلا (فن شهد
منكم الشهر) وما تضمنه من الاحكام وحواله من المعاني بما حضر وقتكم الا ان
بمشيئة الله وعونه في معنى قوله (فليصمه) وما حواه من الاحكام وانقلته من المعاني
فنقول ان الصوم على ضربين صوم لغوى وصوم شرعى فاما الصوم اللغوى فاصله
الامساك ولا يمتنع بالامساك عن الاكل والشرب دون غيرهما بل كل امساك فهو
مسمى في اللغة صوماً قال الله تعالى (انني نذرت لرحمن صوماً) والمراد بالامساك عن
الكلام يدل عليه قوله عقيبه (فلن اكل اليوم انسياً) وقال الشاعر

وخيل صيام يلسكن اللجم

وقال النافذة

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت المجاج وخيل تملك اللحما
وتقول العرب صام النهار وصامت الشمس عند قيام الظهيرة لأنها كالمسكة عن
الحركة وقال امرؤ القيس

فدعها وسل اللهم عنك بمجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ في اللغة وهو في الشرع يتناول ضرباً من الامساك على شرائط معلومة
لم يكن الاسم يتناول في اللغة ومعلوم انه غير جائز ان يكون الصوم الشرعي هو الامساك
عن كل شيء لاستحالة كون ذلك من الانسان لان ذلك يوجب خلوا الانسان من
المتضادات حتى لا يكون ساكنوا ولا متحركوا لا آكلا ولا تاركاً ولا قائماً ولا قاعداً
ولا مضطجماً وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به فعملنا ان الصوم الشرعي ينبغي ان
يكون مخصوصاً بضرب من الامساك دون جميع ضروبه فالضرب الذي حصل عليه
اتفاق المسلمين هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وشرط فيه عامة فقهاء
الامصار مع ذلك الامساك عن الحقة والسعوط والاستقاء وهذا اذا ملأ القوم ومن
الناس من لا يوجب في الحقة والسعوط قضاء وهو قول شاذو الجمهور على خلافه
وكذلك الاستقاء وروى عن ابن عباس انه قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وهو
قول طائوس وعكرمة وفقهاء الامصار على خلافه لانهم يوجبون على من استقاء همداً
القضاء واختلفوا فيما وصل الى الجوف من حراصة جامعة او آمة فقال ابو حنيفة
والشافعي عليه القضاء وقال ابو يوسف ومحمد لا قضاء عليه وهو قول الحسن بن صالح
وقد اختلف في ترك الحجامة هل هو من الصوم فقال عامة الفقهاء الحجامة لا تقطره
وقال الاوزاعي تقطره واختلف ايضا في بلع الحصة فقال اصحابنا ومالك والشافعي
تقطره وقال الحسن بن صالح لا تقطره واختلفوا في الصائم يكون بين اسنانه شيء فيأكله
متعمداً فقال اصحابنا ومالك والشافعي لا قضاء عليه وروى الحسن بن زيار عن زفر انه
قال اذا كان بين اسنانه شيء من لحم او سويق وخبز فجاء على لسانه منه شيء فابتلعه وهو
ذاكر فعليه القضاء والكفارة قال وقال ابو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه وقال
الثوري استحب له ان يقضى وقال الحسن بن صالح اذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء
وقال اصحابنا ومالك لا قضاء عليه ولا خلاف بين المسلمين ان الحيض يمنع صحة الصوم
واختلفوا في الجنب فقال عامة فقهاء الامصار لا قضاء عليه وصومه تام مع الجنابة وقال
الحسن بن حي مستحب له ان يقضى ذلك اليوم وكان يقول يصوم تطوعاً وان اصبح

جنباً وقال في الحائض اذا ظهرت من الليل ولم تغتسل حتى أصبحت فعليها قضاء ذلك اليوم فلهذه امور منها متفق عليه في ان الامساك عنه صوم ومنها يختلف فيه على ما بينا فالمتفق عليه هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب في الماء كول والمشروب والاصل فيه قوله تعالى (احكم لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (فالاكن باشرهون) وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) فاباح الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم من اولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصيام الى الليل وفي فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما يباح بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فنبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعي ولا دلالة فيه على ان الامساك عن غير هاليس من الصوم بل هو موقوف على دلالة وقد ثبت بالنسبة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الصوم الشرعي على ما سنبينه ان شاء الله تعالى ومما هو من شرائط لزوم الصوم الشرعي وان لم يكن هو امساك ولا صوما الاسلام والبلوغ اذ خلاف ان الصغير غير مخاطب بالصوم في احكام الدنيا فان الكافر وان كان مخاطباً به معاقباً على تركه فهو في حكم من لم يخاطب به في احكام الدنيا فانه لا يجب عليه قضاء المتروك منه في حال الكفر وطهر المرأة عن الحيض من شرائط تكليف صوم الشهر وكذلك العقل والاقامة والصحة وان وجب القضاء في الثاني والعقل يختلف فيه على ما بينا من اقاويل أهل العلم في المجنون في رمضان والنية من شرائط صحة سائر ضروب الصوم وهو على ثلاثة أنحاء صوم مستحق لعين وهو صوم رمضان ونذريوم بعينه وصوم التطوع وصوم في الامة فالصوم المستحق لعين وصوم التطوع يجوز فيهما ترك النية من الليل اذا نواه قبل الزوال وما كان في الامة فغير جائز الا بتقدمة النية من الليل وقال زفر يجوز صوم رمضان بغير نية وقال مالك يكفي للشهر كله نية واحدة وانما قلنا ان بلغ الحصة ونحوها يوجب الافطار وان لم يكن ما كولا في العادة وانه ليس بفداء ولا دواء من قبل ان قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) قد انطوى تحته الاكل فهو عموم في جميع ما اكل ولا خلاف انه لا يجوز له بلع الحصة مع اختلافهم في ايجاب الافطار واتمامهم على ان النهي عن بلع الحصة صدر عن الآية فيوجب ذلك ان يكون مراداً بها فاقضى اطلاق الامر بالصيام عن الاكل والشرب دخول الحصة فيه كسائر المأكولات فن حيث دلت الآية على وجوب القضاء في سائر المأكولات

فهي ذلة ايضا على وجوبه في اكل الحصة * ويدل عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم من أكل أو شرب فاسيا فلا قضاء عليه وهذا يدل على ان حكم سائر ما يأكله لا يختلف في وجوب القضاء اذا أكله حمدا واما السعوط والدواء والاصل بالجائفة والامة فالاصل فيه حديث لقيط بن صبرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الاستنشق الا ان تكون صائما فامر به بالمبالغة في الاستنشق ونهاه عنها لاجل الصوم فدل ذلك على ان ما وصل بالاستنشق الى الخلق او الى الدماغ انه يفطر ولو لا ذلك لما كان لتهيئتها لاجل الصوم معنى مع امره بها في غير الصوم وصار ذلك اسلعا عند ابن حنيفة في ايجاب القضاء في كل ما وصل الى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب او من غزاق البدن التي هي خلقه في بنية الانسان او من غيرها لان المعنى في الجميع وصوله الى الجوف واستقراره فيه مع امكان الامتناع منه في المادة ولا يزم على ذلك الثباب والدخان والغبار يدخل حلقة لاف جميع ذلك لا يستطاع الامتناع منه في المادة ولا يمكن التحفظ منه بطباق الفم فان قيل فان ابا حنيفة لا يوجب الافطار في الاحليل القضاء * قيل له انما لم يوجب له ذلك عندنا لانه لا يصل الى المثانة وقد روي ذلك عنه منصوصا وهذا يدل على ان عنده ان وصل الى المثانة افطر واما ابو يوسف ومحمد فانهما اعتبر وصوله الى الجوف من غزاق البدن التي هي خلقه في بنية الانسان واما وجبه ايجاب القضاء على من استقاء حمدا دون من ذرعه القيء فان القياس ان لا يفطره الاستقاء حمدا لان الفطر في الاصل هو من الاكل وما جرى مجراه من الجماع كما قال ابن عباس انه لا يفطره الاستقاء حمدا لان الافطار مما يدخل وليس مما يخرج والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وكسائر الاشياء الخارجة من البدن لا يوجب الافطار بالاتفاق فكان خروج القيء مما ثبتها وان كان من فعله الا انهم تركوا القياس للآثر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ولا حظ للنظر مع الآثر والآثر الثابت هو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه القيء لم يفطر ولا قضاء عليه ومن استقاء حمدا فمليه القضاء * فان قيل خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين في ذلك غير محفوظ وانما الصحيح من هذا الطريق في الاكل فاسيا * قيل له قد روي عيسى بن يونس لخبرين معان هشام بن حسان وعيسى بن يونس هو الثقة المأمون المتفق على ثبته وسدقه قد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال روي ايضا جعفر بن غياث عن هشام بن حسان مثله وروي الاوزاعي عن يعين بن الوليد ان معدان بن ابي طلحة حدثه ان ابا الدرداء

حدثه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فافطر قال فقلت ثوبان فذكرت له ذلك فقال صدق
وانا صبيت له وضوءه وروى وهب بن جرير قال حدثنا ابى قال سمعت يحيى بن ايوب
يحدث عن يزيد بن ابى حبيب عن ابى مرزوق عن حبيش عن فضالة بن عبيد قال كنت
عند رسول الله ﷺ فشرب ماء فقلت يا رسول الله ألم تكن صائما فقال بلى ولكنى
فقت واتممت كوا القياس فى الاستقاء لهذه الايام فان قيل قدروى ان التقي لا يفطر
حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن زيد
ابن اسلم عن رجل من اصحابه عن رجل من الصحابة ان النبي ﷺ قال لا يفطر من قاء ولا من
احتلم وهو لا من احتجم قيل له قد روى هذا الحديث محمد بن ابان عن زيد بن اسلم عن
ابى عبيد الله الصنابحي قال قال رسول الله ﷺ من أصبح صائما فذره التقي فلم يفطر
ومن احتلم فلم يفطر ومن احتجم فلم يفطر فبين فى هذا الحديث التقي الذى لا يوجب
الافطار ولو لم يذكره على هذا البيان لكان الواجب حمل على معناه وان لا يسقط احد
الحديثين بالآخر وذلك لانه حتى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر ان متضادان
وامكن استعمالهما على غير وجه التضاد استعمالناهما جميعا ولم يبلغ احدهما وانما قالوا
انه اذا استقاء اقل من مل فيه لم يفطره من قبل انه لا يتناول اسم التقي الا ترى ان من
ظهر على لسانه شئ بالجشاء لا يقال انه قد تقي وانما يتناول هذا الاسم عند كثرة
وخروجه وقد كان أبو الحسن الكرخى رحمه الله تعالى يقول فى تقدير مل التيم هو الذى
لا يمكنه امساكه فى التيم لكثرة فيسعى حينئذ قيا * وأما الحجامة فاما قالوا انها
لا تفطر الصائم لان الاصل ان الخارج من البدن لا يوجب الافطار كالبول والغائط
والعرق والابن ولذلك لو جرح انسان او افترس لم يفطره فكافت الحجامة قياس ذلك
ولانه لما ثبت ان الامساك عن كل شئ ليس من الصوم الشرعى لم يجز لنا ان فلحق به
الاماورده التوقيف او اتفقت الامة عليه وقد ورد باباحة الحجامة للصائم آثار عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن
شريك البراز قال حدثنا أبو الجاهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن أسلم عن ابيه عن عطاء
ابن يسار عن أبى سعيد الخدرى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثلاث لا يفطرن
الصائم التقي والاحتلام والحجامة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
حفص بن عمر قال حدثنا شعبة عن يزيد بن أبى زيدا عن مقسم عن ابن عباس أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم احتجم صائما محرما وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق
قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم قال حدثنا عيسى بن يونس عن أيوب بن محمد الجاني

عن المثني بن عبد الله عن انس بن مالك قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيحة ثمانى عشرة من رمضان برجل وهو يحتجم فقال عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ثم اتاه رجل بعد ذلك فسأله عن الحجامة في شهر رمضان فقال اذا تبخج باحدكم الدم فليحتجم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الحسن بن حبيب أبو حصن الكوفي قال حدثنا ابراهيم بن محمد بن ميمون قال حدثنا ابو مالك عن الحاجب عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سائم فنفض عليه فلذلك كرهه وحدثنا محمد بن أبي بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القمني قال حدثنا سليمان يعني ابن المغيرة عن ثابت قال قال انس ما كنا ندع الحجامة للصائم الا كراهية الجهد فان قال قائل قد روى مكحول عن ثوبان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم وروى ابو قلابه عن أبي الأشعث عن شداد بن اوس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم وهو آخذ بيدي لثماني عشرة خلت من رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم * قيل له قد اختلف في صحة هذا الخبر وهو غير صحيح على مذهب أهل النقل لان بعضهم رواه عن أبي قلابه عن أبي اسماء عن ثوبان وبعضهم رواه عن أبي قلابه عن شداد بن اوس ومثل هذا الاضطراب في السند يوهنه فاما حديث مكحول فان أصله عن شيخ من الحنابلة عن ثوبان وعلى انه ليس في قوله افطر الحاجم والمحجوم اذا أشار به الى عين دلالة على وقوع الافطار بالحجامة لان ذكر الحجامة في مثله تميز لهما كقولك افطر القائم والقاعد وافطر زيد اذا اشرت به الى عين فلا دلالة فيه على ان القيام يفطر وعلى ان كونه زيدا يفطره كذلك قوله افطر الحاجم والمحجوم لما أشار به الى رجلين باعينهما فلا دلالة فيه على وقوع الفطر بالحجامة وجائز أن يكون شاهدا على حال توجب الافطار من اكل أو غيره فاخبر بالافطار من غير ذكر علته وجائز أن يكون شاهدا على غيبة منهما للناس فقال انهما أفطرا كما روى يزيد بن ابان عن انس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الغيبة تقطر الصائم وليس المعنى فيه عند الفقهاء الخروج منه وانما المراد منه ابطال ثوابه فاحتمل أن يكون ذكر افطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى وعلى ان الاخبار التي روينافيها ذكر تاريخ الرخصة بعد النهي وجائز أيضا أن يكون النهي عن الحجامة كان لما يخاف من الضعف كما نهى عن الصوم في السفر حين رأى رجلا قد ظلل عليه * وأما وجه قوله لم فيمن بلغ شيئا بين أسنانه لم يفطره فهو ان ذلك بمنزلة اجزاء الماء الباقية في فم بعد غسل فم المضمضة ومعلوم وصولها الى جوفه ولا حكم لها كذلك الاجزاء الباقية في فيه

هي بمنزلة ما وصفنا الا ترى ان من اكل بالليل سو بقائه لا يخلو اذا اصبح من بقاء
 شيء من اجزائه بين اسنانه ولم يصره احد بتقصي اخر اجبا بالاخلة والمضمضة فدل
 ذلك على ان تلك الاجزاء لاحكم لها * وأما الدباب الواصل الى جوفه من غير ارادته
 فانما لم يفطره من قبل ان ذلك في العادة غير متحقق منه الا ترى انه لا يؤمر بمطابق القم
 وترك الكلام خوفا من وصوله الى جوفه فاشبه القبار والدخان يدخل الى حلقه فلا
 يفطره وليس هو بمنزلة من أوجر ماء وهو صائم مكرها فيفطر من قبل انه ليس للعادة
 في هذا تأثير وانما يلينا حكم وصول الدباب الى جوفه معلوما على العادة في فتح القم بالكلام
 وما كان مبنيا على العادة مما يشق الامتناع عنه فقد خفف الله عن العباد فيه قال الله
 (وما جعل عليكم في الدين من حرج) * وأما الجنابة فانها غير مافعة من صحة الصوم
 لقوله (بالأن باسروهن) وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى
 يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى
 الليل (فاطلق الجماع من أول الليل الى آخره ومعلوم أن من جامع في آخر الليل
 فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر انه يصبح جنباً وقد حكم الله بصحة صيامه
 بقوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) وروث طائفة وأم سلمة أن رسول الله ﷺ كان
 يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وروى ابو سعيد عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه قال ثلاث لا يفطرن الصائم التقى والحجامة والاحتلام وهو يوجب الجنابة
 وحكم النبي عليه السلام مع ذلك بصحة صومه فدل على أن الجنابة لا تنافي صحة الصوم
 وقد روى ابو هريرة خبرا عن النبي ﷺ انه قال من أصبح جنباً فلا يصوم يومه ذلك
 الا انه لما اخبر برواية طائفة وأم سلمة عن النبي ﷺ قال لا علم لي بهذا الخبرني به الفضل بن
 العباس وهذا مما يوهن خبره لانه قال بذيها ما نقلت ورب الكعبة من أصبح جنباً فقد
 افطر محمد قال ذلك ورب الكعبة وافتي السائل عن ذلك بالافطار فلما اخبر برواية
 طائفة وأم سلمة تبرأ من عهده وقال لا علم لي بهذا انما اخبرني به الفضل وقد روى عن ابى
 هريرة قال جوع عن فتياه بذلك حدثنا عبد الباقي قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال
 حدثنا ابن شهاب قال حدثنا عمرو بن الهيثم قال حدثنا هشام عن قتادة عن سعيد بن
 المسيب ان اباه هريرة رجع عن الذي كان يفتي من أصبح جنباً فلا يصوم وعلى افله
 ثبت خبر ابى هريرة فاحتمل ان لا يكون معارضاً لرواية طائفة وأم سلمة بان يريد من
 أصبح على موجب الجنابة بان يصبح مخالفاً لما امره متى امكنتنا تصحيح الخبرين
 واستماليهما معاً استعملناهما على ما أمكن من غير تعارض فان قيل جائز ان يكون رواية

عائشة وام سلمة مستعملة فيها وردت بان يكون النبي ﷺ مخصوصا بذلك دون امته
 لانها اضافنا ذلك الى فعله وخبراني هريرة مستعمل في سائر الناس قيل له قد عقل ابو
 هريرة من روايته مساواة النبي ﷺ لغيره في هذا الحكم لانه قال حين سمع رواية
 عائشة وام سلمة لا علم لي بهذا وانما اخبرني به الفضل بن العباس ولم يقل ان روايته هاتين
 المرأتين غير معارضة لروايته اذ كانت روايتهما مقصورة على حال النبي ﷺ وروايته
 انما هي في غيره من الناس فهذا يبطل تاويلك وايضا فانه ﷺ مساو للامة في سائر
 الاحكام الا ما خصه الله تعالى به واقرده من الجملة بتوقيف الامة عليه بقوله تعالى
 (فاتبعوه) وقوله (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) فهذه الامور التي ذكرنا
 مما تعبدنا فيه بالامساك عنه في نهار رمضان هي من الصوم المراد به في قوله تعالى (تمتعوا
 الصيام الى الليل) وقوله تعالى (فنشهدنكم الشهر فليصمه) فهي اذا من الصوم
 اللغوي والشرعي جميعا واما ما ليس بامساك بما وصفتنا مما هو من شرائطه ولا يكون
 الامساك على الوجه الذي ذكرنا صوما شرعيا الا بوجود هذه الشرط وذلك الاسلام
 والبلوغ والنية وان تكون المرأة غير حائض فتى عدم شئ من هذه الشرط اخرج عن
 ان يكون صوما شرعيا واما الائمة والصحة فيها شرط صحة زومه ووجود المرض
 والسفر لا ينافي صحة الصوم وانما ينافي لزوم الصوم على جهة الوجوب ولو صاما الصح
 صومها وانما قلنا البلوغ شرط في صحة زومه لقول النبي ﷺ رفع القلم عن ثلثة عن النائم
 حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم ولا خلاف انه لا يلزم سائر
 العبادات فكذلك الصوم وقديروا به المراهق على وجه التعليم ليعتاده وليمرن عليه
 لقوله تعالى (قوا انفسكم واهليكم نارا) قيل في التفسير ادبهم وعلوهم وقدرى عن
 النبي ﷺ انه قال مروم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها العشر وليس ذلك على وجه التكليف
 وانما هو على وجه التعليم والتأديب واما الاسلام فانما كان شرطاً في صحة فعله لقوله (لئن
 اشركت ليجعلن حملك) فلا تصح له قربة الا على شرط كونه مؤمناً واما العقل فان فقدت
 معه النية والارادة فانما ينفي عنه صحة الصوم لعدم النية فان وجدت منه النية من الليل ثم
 عزب عقله لم ينف ذلك صحة صومه وانما قلنا ان النية شرط في صحة الصوم من قبل الله
 لا يكون صوما شرعيا الا بان يكون فاعله متقرباً به الى الله عز وجل ولا تصح القربة الا
 بالنية والقصد لها قال الله تعالى (لئن ينال الله لحوماها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى
 منكم) فاخبر عز وجل ان شرط التقوى تحرر موافقة امره ولما كان الشرط كونه متقياً
 فصل الصوم من المفروض لم يحصل له ذلك الا بالنية لان التقوى لا تحصل له الا

بتحري موافقة امر الله والقصد اليه وقال تعالى (وما مروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ولا يكون اخلاص الدين له الا بقصده به اليه راغبا عن ان يريد به غيره فهذه اصول في تعلق صحة الفروض بالنيات ولا خلاف بين المسلمين في ان من شرط الصلاة والركعة والحج والكفارات ايجاد النية لها لانها فرض مقصودة لا عينها فكان حكم الصوم حكمها لهذه العلة بعينها فان قيل جميع ما استدلت به على كون النية شرطا في الصوم وفي سائر الفروض يلزمك شرط النية في الطهارة اذ كانت فرضا من الفروض قيل له ليس ذلك على ما ظننت لان الطهارة ليست فرضا مقصودا لمينها وانما المقصود غيرها وهي شرط فيه فقيل لنا لا تصلوا الا بطهارة كما قيل لا تصلوا الا بطهارة من نجاسة ولا تصلوا الا بستر المورة فليست هذه الاشياء مفروضة لا تقسمها فلم يلزم ايجاد النية لها الا ترى ان النية قسمها لما كانت شرطا لغيرها ولم تكن مفروضة لنفسها صحت بغير نية توجد لها فاقصص بما ذكرنا حكم الفروض المقصودة لا عينها وحكم ما جعل منها شرطا لغيره وليس هو مفروض لنفسه فلما كانت الطهارة بالماء شرطا لغيرها وليست ايضا بديل عن سواها لم يلزم فيها النية ولا يلزم على هذا ايجاد النية في التيمم لانه بدل عن غيره فلا يكون طهورا الا بانضمام النية اليه اذ ليس هو طهورا في نفسه بل هو بدل عن غيره ولم يختلف الامة في ان كل صوم واجب في القيمة فشرط صحته ايجاد النية له فوجب ان يكون كذلك حكم صوم رمضان في كون النية شرطا لصحته وشبهه زفر صوم رمضان بالطهارة في اسقاط النية لهما من قبل ان الطهارة مفروضة في اعضاء بعينها فكان الصوم مشبها لها في كونه مفروضا في وقت مستحق العين له وهذا عند سائر الفقهاء ليس كذلك لان العلة التي ذكرها للطهارة غير موجودة في الصوم اذ جعل علة الطهارة اقها مفروضة في موضع بعينه وهذا المعنى غير موجود في الصوم لانه غير موضوع في موضع بعينه وانما هو موضوع في وقت معين لافي موضع معين وعلى ان هذه العلة منتقضة بالطواف لانه مفروض في موضع معين ولو عدا رجل خلف غريم له يوم النحر حوا الى البيت لم يكن طائفا طواف الزيارة وكذلك لو كان يسقي الناس هناك وبين الصفا والمروة لم يجزه ذلك من الواجب فاذا كانت هذه العلة غير موجبة للحكم في معاولها من الطواف والسعي فبان لا يوجب حكمها فيما ليست فيه موجودة اولى وعلى ان الطهارة مخالفة للصوم لما بينهما انها غير مفروضة لنفسها وانما هي شرط لغيرها لا على وجه البديل فلم تجب ان تكون النية شرطا فيها كما انه قيل لا تصل الا واقت طاهر من الحدث ومن النجاسة ولا

تصل الامستور الموردة وليس شرط غسل النجاسة وستر الموردة النية كذلك الطهارة بالماء واما الصوم فانه مفروض مقصود لعينه كسائر الفروض التي ذكرنا فوجب ان يكون شرط صحته ايجاد النية له ومعنى آخر وهو اننا قد علمنا ان الصوم على ضربين منه الصوم اللزوم ومنه الصوم الشرعي وان احدهما انما ينفصل من الآخر بالنية مع ما قدمنا من شرائطه ومتى لم توجد له النية كان صوما لغويا لا يحفظ فيه الشرع فلذلك وجب اعتبار النية في صوم رمضان ألا ترى ان من امسك في يوم من غير رمضان هما يمسك عنه الصائم ولم يكن له نية الصوم ان صومه ذلك لا يكون صوم شرع وصوم التطوع مثبه لصوم رمضان في جواز ترك النية له من الليل فلما لم يكن صائما تطوعا بالامساك دون النية وجب ان يكون صوم رمضان كذلك ويلزم زفران يجعل المغني عليه اياما في رمضان اذا لم يأكل ولم يشرب صائما لوجود الامساك وهذا ان التزمه قائل كان قائلا قولا مستشعرا وانما قلنا انه يحتاج الى ايجاد النية كل يوم امامن الليل او قبل الزوال من قبل اننا قد بينا ان صوم رمضان لا يصح الا بنية ومن حيث افترق الى نية في اول الشهر وجب ان يكون اليوم الثاني مثله لانه يخرج بالليل من الصوم ومتى خرج منه احتاج في دخوله فيه الى نية وقال مالك ما لم يكن وجوبه معينان الصيام لم يصح الا بنية من الليل وما كان وجوبه في وقت معين كان يعلمه ذلك الوقت صائما واستغنى عن نية الصيام بذلك فاذا قال الله على ان اصوم شهرا متا فيما فصام اول يوم انه يجزى به باقي الايام بغير نية وهو قول الليث بن سعد وقال الثوري في صوم التطوع اذا نواه في آخر النهار اجزأه قال وقال ابراهيم النخعي له اجر ما يستقبل وهو مذهب الحسن بن صالح وقال الثوري يحتاج في صوم رمضان ان ينويه من الليل وقال الاوزاعي يجزى به نية صوم رمضان بعد نصف النهار وقال الشافعي لا يجزى كل صوم واجب رمضان وغيره الا بنية من الليل ويجزى صوم التطوع بنية قبل الزوال فاما الدلالة على بطلان قول من اكتفى بنية واحدة للشهر كله فهو ما قدمنا من افتقار صوم اليوم الثاني الى الدخول فيه والدخول في الصوم لا يصح الا بنية فوجب ان يكون شرط اليوم الثاني ايجاد النية كالיום الاول فان قيل يكتفى بالنية الاولى وهي نية لجميع الشهر كما يجزئ في الصلاة بنية واحدة في اولها ولا يحتاج الى تجديد النية لكل ركعة والمعنى الجامع بينهما ان الصلاة الواحدة لا تتخلل ركعاتها صلاة اخرى غيرها كما لا يتخلل صيام شهر رمضان صيام من غيره قيل له لو جاز ان يكتفى بنية واحدة للشهر لجاز ان يكتفى بها لعمره كله فلما بطل هذا واحتاج الى نية لاول يوم لم يجز ان تكون تلك النية لسائر ايام

الشهر كالا يجوز ان تكون لساؤره واما تشبيهه بالصلاة فلامعنى له لان الصلاة انما
اكتفى فيها بنية واحدة لان الجميع مفعول بتحريمه واحدة ألا ترى انه لا يصح بعضها
دون بعض فكانت الركعات كلها مبنية على تلك التحريم ألا ترى انه متى ترك ركعة حتى
خرج منها بطلت صلاته كلها وانه لو ترك صوم يوم من رمضان بان افطر فيه لم يبطل عليه
صوم سائر الشهر ومن جهة اخرى انه لا يخرج من الصلاة بفعل الركعة الاولى فلم يحتاج
الى نية اخرى اذ النية انما يحتاج اليها للدخول فيها فاما الصوم فانه اذا دخل الليل خرج
من الصوم ولذلك قال النبي ﷺ اذا اقبل الليل من ههنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم
فاحتاج بعدا لخروج من صوم اليوم الاول الى الدخول في اليوم الثاني فلم يصح له ذلك
الا بالنية المتجددة وانما اجاز اصحابنا ترك النية من الليل في كل صوم مستحق العين
اذا نواه قبل الزوال لقوله تعالى (فنشهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر
فواجب ان يكون ما مورأ يصومه وواجب ان يحزبه اذا فعل ما أمر به ومن جهة السنة
وهو ما روى عن النبي ﷺ انه يموت الى أهل العوالي يوم عاشوراء فقال من أكل
فليسك ومن لم يأكل فليصم بقية يومه وقد روى أنه أمر الأكلين بالقضاء وحدثنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن علي بن مسلم قال حدثنا محمد بن منهل قال حدثنا
يزيد بن ربيع قال حدثنا شعبة عن قتادة عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه قال أتيت النبي
ﷺ يوم عاشوراء فقال أصمتكم يومكم هذا قالوا لا قال فأمروكم هذا واقضوا فدل
ذلك على معنيين أحدهما أن صوم يوم عاشوراء كان فرضا ولذلك أمر بالقضاء من أكل
والثاني أنه فرق بين الأكلين ومن لم يأكل فامر الأكلين بالامساك والقضاء والذين
لم يأكلوا بالصوم فدل ذلك على أن من الصوم ما كان مفروضا في وقت بعينه فجاء ترك
النية من الليل لانه لو كان شرط محتمه ایجاد النية له من الليل لما أمرهم بالصيام ولكانوا
حيث لم يمتزلة الأكلين في باب امتناع محبة صومهم ووجوب القضاء عليهم ثبت بما
وصفنا أنه ليس شرط محبة الصوم المستحق العين وجود النية له من الليل وانه جائز له
أن يتبدى بالنية في بعض النهار فان قيل انما جاز ترك النية له من الليل لان الفرض لم
يكن تقدم قبل ذلك الوقت وانما هو فرض مبتدأ في مهم في بعض النهار فلذلك أجزى له
مع ترك النية من الليل وأما بعد ثبوت فرض الصوم فتغير جائز الا أن يوجد نية من
الليل قيل له لو كان ایجاد النية من الليل من شرائط محتمه لو جب أن يكون عدمها مانعا
محتمه كما انه لما كان ترك الأكل من شرائط محبة الصوم كان وجوده مانعا منه وان
لا يختلف في ذلك حكم الفرض المبتدأ في بعض النهار وحكم ما تقدم فرضه فلما أمر النبي

ﷺ الاكسين بالامساك وامرهم مع ذلك بالقضاء لان ترك الاكل من شرط صحته ولم
 يأمر تارك النية من الليل بالقضاء وحكم لهم بصحة صومهم اذا ابتدأوه في بعض النهار
 ثبت بذلك أن ايجاد النية من الليل ليس بشرط في الصوم المستحق العين وصار ذلك
 أصلاً في نظائره مما يوجب الانسان على نفسه من الصوم في وقت يمينه أنه يصح بنية
 يحدتها بالنهار قبل الزوال * فان قيل فرض صوم عاشوراء منسوخ ومضان فكيف
 يستدل بالمنسوخ على صوم ثابت بالحكمة فروض * قيل له انه وان نسخ فرضه فلم ينسخ
 دلالة فيما دللت عليه من نظائره ألا ترى ان فرض التوجه الى بيت المقدس قد نسخ ولم
 ينسخ بذلك سائر احكام الصلاة وكذلك قد نسخ فرض صلاة الليل ولم ينسخ سائر احكام
 الصلاة ولم يمنع نسخها من الاستدلال بقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) في
 اثبات التخفيف في ايجاب القراءة بما شاء منه وان كان ذلك زل في شأن صلاة الليل وانما
 قالوا انه يميز ان ينويه قبل الزوال ولا يجوز بعد ما روى في بعض الاخبار ان النبي
 ﷺ بعث الى أهل العوالي فقال من تعدى منكم فيمسك ومن لم يتفد فيهم والتداء على
 ما قبل الزوال ثم لا يخلو ذكر الغداء من وجهين اما ان يكون قال ذلك بالغداء قبل الزوال
 او بين لهم ان جواز النية متعلق بوجوده قبل الزوال في وقت يسمى غداء والا كان
 اقتصر على ذكر الاكل دون ذكر الغداء لو كان حكم ما قبل الزوال وبعده سواء فلما اوجب
 ان يكسو هذا اللفظ فائدته لئلا يخلو كلام النبي ﷺ عن فائدة وجب ان يختلف حكم نية
 قبل الزوال وبعده * وانما أجاز وترك النية من الليل في صوم التطوع بما حدثنا عبد
 الباقي بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا مسلم بن عبد الرحمن السلمي
 البلخي قال حدثنا عمر بن هارون عن يعقوب بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس ان النبي
 ﷺ كان يصبح ولم يجمع للصوم فيبدوله فيصوم قالت عائشة كان النبي ﷺ ياتينا
 فيقول هل عندكم من طعام فان كان والا قال في اذا صائم * فان قيل اذا لم يزم النية من
 الليل حتى اصبح فقد وجد غير صائم في بعض النهار فكان بمنزلة الاكل فلا يصح له
 صوم يومه * قيل له قد ثبت عن النبي ﷺ ابتداء صوم التطوع في بعض النهار واتفق
 الفقهاء عليه ولم يجعلوا امامضى من النهار عارياً من نية متقدمة ما فاعان صحة صومه
 ولم يكن ذلك بمنزلة الاكل في اول النهار في منع صحة صوم التطوع فكذلك
 عدم نية الصوم في المستحق العين من الصيام لا يمنع ابتداء صومه ولا يكون عدم النية
 في اوله بمنزلة وجود الاكل فيه كالم يكن ذلك حكمه في التطوع وايضا فلو نوى الصوم
 من الليل ثم عزبت نية لم يكن عزوب نية ما فاعان صحة صومه ولم يكن شرط بقائه

استصحاب النية له فذلك جاز ترك النية في اول النهار لبعض من الصوم على حسب قيام الدلالة عليه ولا يمنع ذلك صحة صومه ولو ترك الاكل في اول النهار ثم اكل في آخره كان ذلك مبطالا لصومه ولم يكن وجود الاكل بمنزلة عزوب النية فاستوى حكم الاكل في الابتداء والبقاء واختلف ذلك في حكم النية فذلك اختلفوا ولم يمنع ان يكون غير فاول للصوم في اوله ثم ينويه في بعض النهار فيكون ماضى من اليوم محكوما له بحكم الصوم كما يحكم له بحكم الصوم مع عزوب النية * فان قيل لما لم يصح له الدخول في الصلاة الا بنية مقارنة لها كان كذلك حكم الصوم * قيل له هذا غلط لانه لا خلاف بين المسلمين في جواز صوم من نواه من الليل ثم نام فاصبح قائما وان صومه تام صحيح من غير مقارنة نية الصوم بحال الدخول ولو نوى الصلاة ثم اشتغل عنها ثم حرّم بالصلاة لم تصح الا بنية يحدثها عند اذنه الدخول فلما لم يكن شرط الدخول في الصوم مقارنة النية له عند الجميع وكان شرط الدخول في الصلاة مقارنة النية لم يجز ان يحكم له بحكم الصلاة الا بعد وجود نية الدخول في ابتداءها ولم يجز اعتبار الصوم بالصلاة في حكم النية وأيضا قد ثبت عن النبي ﷺ انه كان يشتد صوم التطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء على تلقي هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له واتفقوا ايضا انه لا يصح له الدخول في صلاة التطوع الا بنية تقارنها فعملنا ان نية الصوم غير معتبرة بنية الصلاة من الوجه الذي ذكرت واما ما كان من الصوم الواجب في الدمة غير مفروض في وقت معين فانه لا يجوز ترك النية فيه من الليل والاصل فيه حديث حفصة عن النبي ﷺ انه قال لا صيام لمن يعزم عليه من الليل وكان هموم ذلك يقتضي ايجاب النية من الليل لسائر ضرب الصوم الا انه لما قامت الدلالة في الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلمناه للدلالة وخصصناه من الجملة وبقي حكم اللفظ فيما عداه ولا يختلف على ذلك صوم شهرين متتابعين وقضاء رمضان لان صوم الشهرين المتتابعين غير مستحق العين وأي وقت ابتداء فيه فهو وقت فرضه فكان سائر الصوم الواجب في الدمة * والاحكام المستفادة من قوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) الا ان صوم الشهر من كان منهم شاهدا له وشهودا الشهر ينقسم الى انحاء ثلاثة العلم به من قولهم شاهدت كذا وكذا او الاقامة في الحضر من قولهم مقيم ومسافر وشاهدوا ثاب وان يكون من أهل التكليف على ما بينا ثم افاد من نسخ فرض ايام معدودات على قول من قال ان صوم الايام المعدودات كان فرضا غير رمضان ثم نسخ به ونسخ به ايضا لتخير بين الندية والصوم الصحيح المقيم وافاد ان من رأى الهلال وحده فعليه صومه وحكم آخر وهو ان من علم بالشهر بعدما أصبح او كان مريضا فقرأ

ولم يأكل ولم يشرب أو مسافرا قدم فعليهم صومه اذ هم شاهدون للشهر وافاد ان
فرض الصيام مخصوص بمن شهد الشهر دون غيره وان من ليس من أهل التكليف او
ليس بمقيم اوله لم يعلم به فغير لازم له وافاد ثمين الشهر لهذا الفرض حتى لا يجوز تنديعه
عليه ولا تأخير عنه لمن شهد هو افاد ان مراده بعض الشهر لا جميعه في شرط لزوم
الصوم وان الكافر اذا اسلم في بعضه والصبي اذا بلغ فعليهما صوم بقية الشهر وافاد ان
من نوى بصيامه تطوعا اجزا أو لو روى الامر مطلقا بفعل الصوم غير مخصوص
بصفة ولا مقيد بشرط فاقترصر جوازه على أي وجه صامه ويحتج به من يقول انه
اذا صام وهو غير عالم بالشهر لم يجزه ويحتج به ايضا من يقول اذا طرأ عليه
شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر لم يفطر لقوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه)
فهذا الذي حضره من ذكر فوائد قوله (فن شهد منكم الشهر) ولا بدفع ان يكون فيه
عدة فوائد غير هاله لم يحط علمنا بها وعسى ان نقف عليها في وقت غيره او يستنبطها غيرنا
واما ما تضمنه قوله (فليصمه) فهو ما قدمنا ذكره من الامور التي امرنا بالامساك عنها
في حال الصوم منها متفق عليه ومنها يختلف فيه وما قدمنا من ذكر شرائطه وان لم
يكن صوما في نفسه وقد تقدم بيان حكم المريض والمسافر بموئ الله وكرمه

(باب كيفية شهود الشهر)

قال الله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) وقال تعالى (يسئلوكم عن الالهة قل
هي مواقيت للناس والحج) وحدثننا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان
ابن داود قال حدثنا حماد عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم الشهر تسع وعشرون ولا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فان غم
عليكم فاقدروا له قال وكان ابن عمر اذا كان شعبان تسعا وعشرين فطر له فان رأى
فذلك وان لم يره ولم يحل دون منظره سحاب أو قتره أصبح مفطرا وان حال دون منظره
سحاب أو قتره أصبح صائما قال وكان ابن عمر يفطر مع الناس ولا يأخذ بهذا الحساب
* قال أبو بكر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته موافق لقوله تعالى
(يسئلوكم عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) واتفق المسلمون على معنى
الآية والخبر في اعتبار رؤية الهلال في إيجاب صوم رمضان فدل ذلك على أن رؤية
الهلال هي شهود الشهر وقد دل قوله (يسئلوكم عن الالهة) على أن الآية التي يروى
فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضي * وقد اختلف في معنى قوله النبي

صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا له فقال قالوا ان اراد به اعتبار منازل القمر فان كان في موضع القمر لو لم يحل دونه سبحانه وقتره ورؤى يحكم له بحكم الرؤية في الصوم والافطار وان كان على غير ذلك لم يحكم له بحكم الرؤية وقال آخرون فعدوا شعبان ثلاثين يوما اما التأويل الاول فساقط الاعتبار لاحالة لا يجابه الرجوع الى قول المنجمين ومن تعاطى معرفة منازل القمر ومواضعه وهو خلاف قول الله تعالى (يستوفى لك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس) فعلق الحكم فيه برؤية الاهلة ولما كانت هذه عبادة تلزم الكافة لم يجز أن يكون الحكم فيه متعلقا بما لا يعرفه الاخوان من الناس ممن عسى لا يسكن الى قولهم والتأويل الثاني هو الصحيح وهو قول عامة الفقهاء وابن عمر راوى الخبر وقد ذكر عنه في الحديث انه لم يكن يأخذ بهذا الحساب وقد بين في حديث آخر معنى قوله فاقدروا له بنص لا تأويل فيه وهو ما حدثنا عبد الباقي ابن قافع قال حدثنا محمد بن العباس المؤدب قال حدثنا شرح بن النعمان قال حدثنا فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر عنده شهر رمضان فقال لا تصوموا حتى تروا الهلال فان غم عليكم فاقدروا ثلاثين فوضح هذا الخبر معنى قوله فاقدروا بما سقطه تأويل المتأولين ويدل على بطلان تأويلهم ايضا ما رواه حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبين منظره سبحانه أو قتره فعدوا ثلاثين فامر عليه السلام بعد ثلاثين مع جواز الرؤية لو لم يحل بيننا وبينه سبحانه أو قتره ولم يوجب الرجوع الى قول من يقول لو لم يحل بيننا وبينه حائل من سبحانه أو غيره بل أبناء وقد روى في ذلك ايضا ما هو اوضح من هذا وهو ما حدثنا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا أبو داود الطيالسي قال حدثنا أبو عواقة عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صوموا رمضان لرؤيته فان حال بينكم غمامة أو ضبابة فاكلوا عدة شهر شعبان ثلاثين ولا تمتقبوا رمضان بصوم يوم من شعبان فوجب عد شعبان ثلاثين عند حدوث الحائل بيننا وبين رؤيته من سبحانه أو نحوه فالتأويل باعتبار منازل القمر وحساب المنجمين خارج عن حكم الشريعة * وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد فيه له لالة الكتاب ونص السنة واجماع الفقهاء بخلافه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين هو أصل في اعتبار الشهر ثلاثين الآن يرى قبل ذلك الهلال فان كل شهر غم علينا هلاله فلعينا ان فقهه

ثلاثين هذا في سائر الشهور التي تتعلق بها الاحكام وانما يصير الى اقل من ثلاثين بروية
 الهلال ولذلك قال اصحابنا من آجر داره عشرة أشهر وهو في بعض الشهور انه يكون
 تسعة أشهر بالالهة وشهر ثلاثين يوما بكل الشهر الاول من آخر شهر بمقدار قصاصه
 لان الشهر الاول ابتداءه بغير هلال فاستوفى له ثلاثين يوما وسائر الشهور بالالهة
 فلم يعتبر غيرهما وقالوا لو آجره في أول الشهر لكافته كلها بالالهة * وقد اختلف
 في الشهادة على رؤية الهلال فقال اصحابنا جميعا تقبل في رؤية هلال رمضان شهادة
 رجل عدل اذا كان في السماء علة وان لم تكن في السماء علة لم يقبل الا شهادة الجماعة
 الكثيرة التي يوجب خبرها العلم وقد حكى عن أبي يوسف انه حد في ذلك خمسين
 رجلا وكذلك هلال شوال وذى الحجة اذا لم يكن بالسماء علة فان كان بالسماء علة لم
 يقبل فيها الا شهادة عدلين يقبل مثلهم في الحقون وقال مالك والثوري والاوزاعي
 والليث والحسن بن حي وعبيد الله لا يقبل في هلال رمضان وشوال الا شهادة عدلين
 وقال المزني عن الشافعي ان شهد على رؤية هلال رمضان عدل واحد رأيت أن اقبله
 للأثر فيه والاحتياط والقياس في ذلك ان لا يقبل الا شاهدان ولا اقبل على رؤية
 هلال النفر الا عدلين * قال أبو بكر انما اعتبر اصحابنا اذا لم يكن بالسماء علة شهادة
 الجمع الكثير الذين يقع العلم بخبرهم لان ذلك فرض قد صحت الحاجة اليه والناس
 مأمورون بطلب الهلال فغير جائز أن يطلبه الجمع الكثير ولا هلة بالسماء مع تواف
 همهم وحرصهم على رؤيته ثم راد النفر اليسير منهم ولا يراه الباقيون مع صحة ابصارهم
 وارتفاع الموانع عنهم فاذا اخبر بذلك النفر اليسير منهم دون كافتهم علمنا انهم
 خالطون غير مصيبين فاما أن يكونوا رأوا خيالافظنوه هلالا أو تمعدوا الكذب
 اذ جواز ذلك عليهم غير ممتنع وهذا اصل صحيح تقتضي القول بصحته وعليه مبنى
 أمر الشرعية والخطأ فيه يعظم ضرره ويتوصل به الملحدون الى ادخال الشبهة على
 الاغمار والحشو وعلى من لم يتيقن ما ذكرنا من الاصل * ولذلك قال اصحابنا ما كان
 من احكام الشرعة بالناس حاجة الى معرفته فببيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب
 للعلم وغير جائز اثبات مثله باخبار الآحاد نحو ايجاب الوضوء من مس الذكر ومس
 المرأة والوضوء مما مست النار والوضوء مع عدم تسمية الله عليه فقالوا لما كافت البلوى
 عامة من كافة الناس بهذه الامور ونظائرها فغير جائز أن يكون فيه حكم الله تعالى من
 طريق التوقيف الا وقد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ووقف الكافة عليه واذا
 عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد

الواحد لا يتم ما يروون بنقله وهم الحجة على ذلك المنقول اليهم وغير جائز لها تنصيص
موضع الحجة فعملنا بذلك انه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف في هذه
الامور وفتاثرها وجائز أن يكون كان منه قول يحتمل المعاني فعملنا الناقلون الافراد
على الوجه الذي ظنوه دون الوجه الآخر نحو الوضوء من مس الله كرحمتم غسل اليد
على نحو قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده ثلاثا قبل أن
يدخلها في الاء فانه لا يدري اين باتت يده وقد بينا أصل ذلك في اصول الفقه وبتضييع
هذا الاصل دخلت الشبهة على قوم في اقتحام القول بان النبي صلى الله عليه وسلم
نص على رجل يمينه واستخلفه على الامة وان الامة كتبت ذلك واخفته فضلوا
واضلوا وردوا معظم شرائع الاسلام وادعوا فيه أشياء ليست لها حقيقة ولا ثبات
لا من جهة نقل الجماعات ولا من جهة نقل الاحاد وطرقو الملحدين ان دعوا في
الشيعة ما ليس منها وسهلوا للاسماعيلية والزنادقة السبيل الى استدعاء الضعفة
والاغمار الى أمر مكتوم زعموا حين اجابوهم الى تجويز كتمان الامة مع عظمها في
النفوس وموقعها من القلوب فحين سمعت قفوسهم بالاجابة الى ذلك وضموهم
شرائع زعموا انها من المكتوم وتاولوها تاويلات زعموا ان ذلك تاويل الامام
فسلخوهم من الاسلام وادخلوهم في مذهب الخزمية في حال والصائبين في أخرى على
حسب ما صادفوا من قبول المستجيبين لهم وسماحة اقسامهم بالتسليم لهم مادعوه
وقد علمنا ان يجوز كتمان ذلك لا يمكنه اثبات بقوة النبي عليه السلام ولا تصحيح
معجزاته وكذلك سائر الاقبياء لان مثلهم مع كثرة عددهم واختلاف فهمهم وتباعد
أوطانهم اذا جاز عليهم كتمان امر الامة فخاثر عليهم ايضا التواطؤ على الكذب
اذ كان ما يجوز فيه التواطؤ على الكتمان فخاثر فيه التواطؤ على وضع خبر لا اصل له
فيوجب ذلك أن لا نؤمن أن يكون الخيرون بمعجزات النبي ﷺ كانوا متواطئين على
ذلك كاذبين فيه كما توافقوا على كتمان النص على الامام ومن جهة أخرى ان الناقلين
لمعجزات النبي ﷺ هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة انها كفرت وارتدت بعد موت
النبي ﷺ بكتمانها أمر الامام وان الدين لم يرتدوا منهم كانوا خمسة أو ستة وخبر هذا
القدر من العدد لا يوجب العلم ولا تثبت به معجزة وخبر الجمل الفقير والجهول الكثير
منهم غير مقبول عندهم لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب فصارحة النقل مقصورة
على العدد اليسير فلو زعم دفع معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وإبطال قبوته * فان
قبل امر الاذان والاقامة ورفع اليدين في تكبير الركوع وتكبيرات العيدين وأيام

التشريق مما حمت البلوى به وقد اختلفوا فيه فكل من روى عن النبي ﷺ فيه شيئا
فانما يرويه من طريق الآخر فلا يخلو حيثئذ ذلك من أحد وجهين اما أن يكون لم يكن
من النبي ﷺ توقيف للكافة مع عموم الحاجة اليه وفي هذا ما يبطل اصلك الذي بنيت
عليه من ان كل ما بالناس اليه حاجة عامة فلا بد أن يكون من النبي صلى الله عليه وسلم
توقيف الامة عليه أو ان يكون قد كان من النبي عليه السلام توقيف للكافة على شيء
بمعينه فلم تنقله حين ورد اليها من طريق الآخر وفي ذلك هدم قاعدتك ايضا في اعتبار
قتل الكافة فيما حمت به البلوى * قيل له هذا سؤال من لم يضبط الاصل الذي بفينا
عليه الكلام في المسئلة وذلك اننا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدون فيه
بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته وذلك مثل الامامة والقروض التي تلزم العامة
واما ما ليس بفرض فهم يخبرون في ان يفعلوا ما شاؤا منه وانما الخلاف بين الفقهاء فيه
في الافضل منه وليس على النبي ﷺ توقيفهم على الافضل لما خبرهم فيه وهذا سبيل
ما ذكرت من أمر الاذان والاعامة وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الأمور
التي نحن نخبرون فيها وانما الخلاف بين الفقهاء في الافضل منها فذلك جاز ورود
بعض الاخبار فيه من طريق الآخر ويحمل الأمر على ان النبي ﷺ قد كان منه جميع
ذلك تلميذاً بوجه التخيير وليس ذلك مثل ما قد وقفوا عليه وحظر عليهم مجاوزته
وتركه الى غيرهم بلواهم به فالتدبير ذكرناه من الخبر عن رؤية الهلال اذ لم تكن بالسما
عة من الاصل الذي قدمنا ان ما حمت به البلوى فسبيل ورود اخبار التواتر الموجبة
للعلم واما اذا كان بالسما علة فان مثله يجوز خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم الا
الواحد والاثنان من خلل السحاب اذا انحجب عنه لم يستره قبل أن يتبينه الآخرون
فذلك قبل فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم * وانما قبل
اصحابنا خبر الواحد في هلال رمضان لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال
حدثنا موسى بن اسمعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن مسالك بن حرب عن عكرمة عن
ابن عباس انهم شكوا في هلال رمضان مرة فارادوا ان لا يقوموا ولا يصوموا وخاف
اعرابي من الحرة فشهد انه رأى الهلال فأتى به النبي ﷺ فقال انشهد أن لا اله الا الله
واني رسول الله قال نعم وشهد انه رأى الهلال فأمر بالالا أن ينادى في الناس فتنادى في
الناس أن يقوموا وان يصوموا قال أبو داود وان يقوموا كلمة لم يقلها الاحاد بن سلمة
وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمود بن خالد وعبد الله بن عبد الرحمن
السمرقندي وانا بمجديته اتقن قال حدثنا مروان بن محمد عن عبد الله بن وهب عن

يحيى بن عبد الله بن سالم عن أبي بكر بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال تراءى الناس الهلال
فاخبرت رسول الله ﷺ انى رأيته فصام وأمر الناس بصيامه وايضا فان صوم رمضان
فرض يلزم من طريق الدين فاذا تعذر وجود الاستفاضة فيه وجب قبول اخبار
الأحاد كخبر الأحاد المروية عن النبي ﷺ في احكام الشرع الذى ليس من شرطه
الاستفاضة ولذلك قبلوا خبر المرأة والعبد والمحدود في القذف اذا كان عدلا كما يقبل
في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ما عاهد القياس من الآثار المروية فيه
واما هلال شوال وذى الحجة فانهم لم يقبلوا فيه الا شهادة رجلين عدلين ممن تقبل
شهادتهم في الاحكام لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن
عبد الرحيم ابو يحيى البزاز قال أخبرنا سعيد بن سليمان قال حدثنا عباد عن أبي مالك
الأنصبي قال حدثنا حسين بن الحرث الجدى من جديلة قيس ان امير مكة خطب ثم قال
عهد الينار رسول الله ﷺ ان نفسك لرؤية الهلال فان لم تروه وشهد شاهدان عدل فسكننا
بشهادتهما فسألت الحسين بن الحرث من امير مكة فقال لا أدري ثم لقيني بعد ذلك فقال
هو الحرث بن حاطب اخو محمد بن حاطب ثم قال الامير ان فيكم من هو أعلم بالله ورسوله
منى وشهد هذا من رسول الله ﷺ وأومأ بيده الى رجل قال الحسين فقلت لشيخ الى
جنبي من هذا الذى اومأ اليه الامير قال عبد الله بن عمر وصديق كان أعلم بالله منه فقال
بذلك أمر فارسل الله ﷺ * فقلوه امرنا ان نفسك لرؤية الهلال انما هو على صلاة
العبد والذبح يوم النحر لوقوع اسم النفس عليهما دون صوم رمضان لان الصوم
لا يتناول هذا الامر مطلقا وقد يتناول الصلاة والذبح لا ترى الى قوله تعالى (فقدية
من صيام أو صدقة أو نفسك) فجعل النفس غير الصيام والدليل على ان النفس يقع على
صلاة العيد حديث البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ قال يوم النحر ان اول نسكننا
في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا وقد سمي الله الذبح نسكا في قوله (ان
صلاتي ونفسي ومحياي ومماتي لله) وفي قوله (أو صدقة أو نفسك) فثبت بذلك ان
قوله عهد الينار رسول الله ﷺ ان نفسك بشهادة شاهدين عدل قد انقضت صلاة العيد
للفطر والذبح يوم النحر فوجب أن لا يقبل فيه أقل من شاهدين ومن جهة أخرى ان
الاستظهار بفعل الفرض اولى من الاستظهار بتركه فاستظروا للفطر بشهادة رجلين
لان الامساك فيما لا صوم فيه خير من الاكل في يوم الصوم * فان قيل في هذا ترك
الاستظهار لانه جائز أن يكون يوم الفطر وقد شهد به شاهدان فاذا لم تقبل شهادته
واعترفت بالاستظهار برجلين فلست تأمن ان تكون صائما يوم الفطر وفيه موافقة

المحظور وضد الاحتياط * قيل له إنما حظر علينا الصوم فيه إذا علمنا أنه يوم القطر
فأما إذا لم يثبت عندنا أنه يوم القطر فالصيام فيه غير محظور فإذا لم يثبت يوم القطر ووقفنا
بين فعل الصوم وتركه كان فعله أحوط من تركه لما بينا حتى يثبت أنه يوم القطر بشهادة
من يقطع الحقوق بشهادته * وقوله عز وجل (فنشهد منكم الشهر فليصمه) يدل
على النهي عن صيام يوم الشك من رمضان لأن الشاك غير شاهد للشهر أذهو غير عالم
به فقير جائز له أن يصومه عن رمضان ويدل عليه أيضاً قوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين فحكم اليوم الذي غم علينا
هلاله بأنه من شعبان وغير جائز أن يصام شعبان عن رمضان مستقبل ويدل عليه
ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الفضل بن محمد المؤدب قال حدثنا محمد بن قاصح
قال حدثنا بقية عن علي القرشي قال أخبرني محمد بن عجلان عن صالح مولى النوأمة عن
أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الدأدة وهو اليوم
الذي يشك فيه لا يدري من شعبان هو أم من رمضان حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود
قال حدثنا محمد بن عبد الله بن غير قال حدثنا أبو خالد الأحمر عن حمير و بن قيس عن أبي
اسحاق عن صلة قال كنا عند همار في اليوم الذي يشك فيه فأتى بشاة فتسحى بعض القوم
فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم صلى الله عليه وسلم وحدثنا عبد الباقي
قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا حماد عن محمد بن حمير عن
أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم ولا يؤمن إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم
ومعاني هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى (فنشهد منكم الشهر فليصمه) ولا
يرى أصحابنا بإساقان بصومة تطوعاً لأن النبي ﷺ لم يحكم بأنه من شعبان فقد أباح
صومة تطوعاً وقد اختلف في الهلال يرى نهاراً فقال أبو حنيفة ومحمد ومالك والشافعي
إذا رأى الهلال نهاراً فهو ليلة المستقبل ولا فرق عندهم بين رؤيته قبل الزوال وبعده
وروى مثله عن علي بن أبي طالب وابن عمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وأنس
ابن مالك وأبي وائل وسعيد بن المسيب وعطاء وجابر بن زيد وروى عن عمر بن الخطاب
فيه روايتان أحدهما أنه إذا رأى الهلال قبل الزوال فهو ليلة الماضية وإذا رآه بعد
الزوال فهو ليلة المستقبل به أخذ أبو يوسف والثوري وروى صفيان الثوري عن
الركبن بن الربيع عن أبيه قال كنت مع سليمان بن ربيعة ببلنجر فرأيت الهلال ضحى

فأخبرته فجاء فقام تحت شجرة فنظر اليه فلما رآه أمر الناس أن يفطروا * قال أبو بكر
قال الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود
من الفجر ثم أنصروا الصيام الى الليل) وقد كان هذا الرجل مخاطبا بفعل الصوم في
آخر رمضان مراداً بقوله تعالى (واكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض
من الخيط الأسود من الفجر) فواجب أن يكون داخلًا في خطاب قوله (ثم أنصروا
الصيام الى الليل) لان الله تعالى لم يخص حالًا من حال فهو على سائر الأحوال سواء
رأى الهلال بعد ذلك أو لم يره ويدل عليه أيضا اتفاق الجميع على ان رؤيته بعد الزوال
لم يزل عنه الخطاب باتعام الصوم بل كان داخلًا في حكم اللفظ فكذلك رؤيته قبل
الزوال لدخوله في عموم اللفظ ويدل عليه أيضا قول النبي ﷺ صوموا لرؤيته
وافطروا لرؤيته ومعلوم أن مراده صوم يستقبله بعد الرؤية والدلالة على ذلك من
وجهين أحدهما استحالة الامر بصوم يوم ماض والآخر اتفاق المسلمين على انه
اذا رأى الهلال في آخر ليلة من شعبان كان عليه صيام ما يستقبل من الايام فثبت ان
قوله عليه السلام صوموا لرؤيته انما هو صوم بعد الرؤية فن رأى الهلال نهاراً قبل
الزوال في آخر يوم من شعبان ثم صوم ما يستقبل دون ماضى لتصور مراد النبي
ﷺ على صوم يفعله بعد الرؤية وأيضا قال النبي ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا
لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فوجب بذلك اعتبار الثلاثين لكل شه. يخفى علينا
رؤية الهلال فيه فلو احتمل الهلال الذي رأى نهارا اليلة الماضية واحتمل اليلة
المستقبله لكان الاحتمال لذلك جاعله في حكم ما خفي علينا رؤيته فواجب ان يعد الشهر
ثلاثين يوما بقضية قوله عليه السلام فان قيل لما قال عليه السلام وافطروا لرؤيته اقتضى
ظاهر الامر بالافطار اى وقت رأى الهلال فيه فلما اتفق الجميع على انه مزمور عن
الافطار لرؤيته بعد الزوال خصصناه منه وبقي حكم العموم في رؤيته قبل الزوال قيل
له مراده ﷺ رؤيته ليلا بدلالة ان رؤيته بعد الزوال لا توجب له الافطار لانه رآه
نهاراً وكذلك حكمة قبل الزوال لوجود هذا المعنى وأيضا لو كان ذلك محمولا على حقيقته
لاقتضى أن يكون ما بعد الرؤية من ذلك اليوم من شوال وما قبله من رمضان لحصول
اليقين بان مراده الافطار لرؤية متقدمة للرؤية متأخرة عنه لاستحالة أمره بالافطار
في وقت قد تقدم الرؤية فيوجب ذلك أن يكون ما بعد الرؤية من هذا اليوم من شوال
وما قبله من رمضان فيكون الشهر تسعة وعشرين يوما وبعض يوم * وقد حكم النبي

للشهر بأحد عدد من ثلاثين أو تسعة وعشرين لقوله عليه السلام الشهر تسعة وعشرون وقوله الشهر ثلاثون واتفقت الامة على وجوب اعتقاد معنى هذا الخبر في أن الشهر لا يتفكك من أن يكون على أحد العددين الذين ذكرنا وأن الشهر والى تتعلق بها الاحكام لا تكون الا على أحد وجهين دون أن يكون تسعا وعشرين وبعض يوم وانما التقصان والزيادة بالكسور انما يكون في غير الشهور الاسلامية نحو شهور الروم التي منها ما هو ثمانية وعشرون يوما وربع يوم وهو شباط الا في السنة الكبيسة فانه يكون تسعة وعشرين يوما ومنها ما هو واحد وثلاثون ومنها ما هو ثلاثون وليس ذلك في الشهور الاسلامية كذلك فلما امتنع أن يكون الشهر الثلاثين يوما وتسعة وعشرين يوما علمنا أنه لم يرد بقوله صوموا الرؤيته وافطروا الرؤيته الا أن يرى ليلا وانه لا اعتبار برؤيته نهارا لا يحجب به كون بعض يوم من هذا الشهر وبعضه من شهر غيره وأيضا فان الذي قال صوموا الرؤيته وافطروا الرؤيته هو الذي قال فان غم عليكم فعدوا ثلاثين ورؤيته نهارا في معنى ما قد غمى علينا الاشتباه الامر في كونه ليلة الماضية أو المستقبل وذلك يوجب عدده ثلاثين وأيضا قد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال صوموا الرؤيته وافطروا الرؤيته فان حال بينكم وبينه سحاب أو فترة فعدوا ثلاثين رواه ابن عباس وقد تقدم ذكر سند حكم النبي ﷺ لللال الذي قد حال بيننا وبينه حائل من سحاب يحكم بالمرور لم يكن سحاب مع العلم بأنه لم يكن بيننا وبينه حائل من سحاب لرؤى لو لا ذلك لم يكن لقوله فان حال بينكم وبينه سحاب أو فترة فعدوا ثلاثين معنى لانه لو كان يستحيل وقوع العلم لنا بأن بيننا وبينه حائل من سحاب لما قال عليه السلام فان حال بينكم وبينه سحاب فعدوا ثلاثين فيجعل ذلك شرطا لعد ثلاثين مع علمه بالأس من وقوع علمنا بذلك واذا كان ذلك كذلك فقد اقتضى هذا القول من النبي ﷺ أقامتي علمنا أن بيننا وبين الهلال حائل من سحاب ولم يكن لرأيناه أن نحكم بهذا اليوم بغير حكم الرؤية فاعتبار عدم الرؤية من الليل فيأمر رأيناه نهارا أولى فالوجوب ذلك أن يكون حكم هذا اليوم حكم ما قبله ويكون من الشهر الماضي دون المستقبل لعدم الرؤية من الليل بل هو أضعف أمرا مما حال بيننا وبين رؤيته سحاب لان ذلك قد يحيط العلم به وهذا لا يحيط علمنا به من الليلة الماضية بل أحاط العلم بأقالمه الليلة الماضية مع عدم الحائل بيننا وبينه من سحاب أو غيره والله الموفق للصواب

قال الله تعالى (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكنوا العدة) * قال الشيخ أبو بكر قد دل ما تلو قامن الآية على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة أوجه أحدها أن قوله (فعدة من أيام أخر) قد أوجب القضاء في أيام منكورة غير معينة وذلك يقتضي جواز قضائه متفرقا إن شاء أو متتابعا ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين أحدهما إعجاب صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ وغير جائز الزيادة في النص إلا بنص مثله ألا ترى أنه لما أطلق الصوم في ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع لم يلزمه التتابع اذ هو غير مذكور فيه والآخر تخصيصه القضاء في أيام غير معينة وغير جائز تخصيص العموم إلا بدلالة والوجه الثاني قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فكل ما كان يسرا عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله وفي إعجاب التتابع في اليسر وثبات العسر وذلك منصف بظاهر الآية والوجه الثالث قوله تعالى (ولتكنوا العدة) يعني والله أعلم قضاء عددا لا أيام التي أفطر فيها وكذلك روى عن الضحاك وعبد الله بن زيد بن أسلم ف أخبر الله أن الذي يريد منا إكمال عدد ما أفطر فقير سائلنا لحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من الزيادة في حكم الآية وقد بينا بطلان ذلك في مواضع * وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وأبي عبيدة بن الجراح وأنس بن مالك وأبي هريرة ومجاهد وملاوس وسعيد بن جبيرة وعطاء قالوا إن شئت قضيته متفرقا وإن شئت متتابعا وروى شريك عن أبي اسحق عن الحرث عن علي قال أقض رمضان متتابعا فإن فرقه أجزأك وروى الحجاج عن أبي اسحاق عن الحرث عن علي في قضاء رمضان قال لا يفرق وجاز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب وأنه إن فرقه أجزأه كما رواه شريك وروى عن ابن عمر في قضاء رمضان صه كما أفطرته وروى الأعمش عن إبراهيم قال كانوا يقولون قضاء رمضان متتابع وروى مالك عن حميد بن قيس المكي قال كنت أطوف مع مجاهد فسأله رجل عن صيام من أفطر في رمضان أتابع قلت لا فضرب مجاهد في صدره وقال إنها في قراءة أبي متابعات وقال عروة بن الزبير يتابع وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والأوزاعي والشافعي إن شاء تابع وإن شاء فرق وقال مالك والثوري والحسن بن صالح بقضيه متتابعا أحب إلينا وإن فرق أجزأه فحصل من إجماع فقهاء الأمصار جواز قضائه متفرقا وقد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه * وقد روى حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن هارون بن أم هانئ وأبن بنت هانئ أن

النبي ﷺ فاولها افضل شرابه فشربت ثم قلت يا رسول الله اني كنت صائمة وانى كرهت
 أن أردد سؤرك فقال ان كان من قضاء رمضان فصومي يوم ما مكته وان كان نطقا فان
 شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه فأمره رسول الله ﷺ بقضاء يوم مكته ولم يأمرها
 باستئناف الصوم ان كان ذلك منه فدل ذلك على معنيين أحدهما أن التنايع غير واجب
 والثاني أنه ليس بافضل من التفریق لانه لو كان افضل منه لارشدها النبي عليه السلام
 اليه وبينه لها وما يدل على ذلك من طريق النظر أن صوم رمضان نفسه غير متتابع وانما
 هو في أيام متجاورة وليس التنايع من شرط صحته بدلالة أنه لو أفطر منه يوم ما لم يلزمه
 استقبال الصوم وجاز ما صام منه غير متتابع فاذالم يكن أصله متتابعاً فمقتضاؤه أخرى
 بأن لا يكون متتابعاً ولو كان صوم رمضان متتابعاً لما كان اذا أفطر منه يوماً لم يمتنع التنايع
 ألا ترى أنه اذا أفطر يوماً من الشهرين المتتابعين لزمه استئنافهما فان قيل قد أطلق الله
 تعالى صيام كفاية اليمين غير معقود بشرط التنايع وقد شرط ذلك فيه وزدتم في
 نص الكتاب * قيل له لانه قد ثبت أنه كان في حرف عبد الله متتابعات وروى يزيد بن
 هارون قال أخبرنا ابن عوف قال سألت ابراهيم عن الصيام في كفارة اليمين فقال كافي
 قرأنا فصيام ثلاثة أيام متتابعات وروى أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي
 العالية قال كان أبي يقرأها فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد بينا ذلك مستقصى في أصول
 الفقه * فان قيل لما قال الله (فعدة من أيام أخر) وكان الامر عندنا جميعاً على الفور وجب
 أن يلزمه القضاء في أول أحوال الامكان من غير تأخير وذلك يقتضي تعجيل قضائه
 يوماً بعد يوم وفي وجوب ذلك الزام التنايع * قيل له ليس كون الامر على الفور من
 لزوم التنايع في شيء ألا ترى ان ذلك انما يلزم على الفور على حسب الامكان وانما لو أمكنه
 صوم أول يوم فصامه ثم مرض فافطر لم يلزمه من كون الامر على الفور التنايع ولا
 استئناف اليوم الذي أفطر فيه فدل ذلك على أن لزوم التنايع غير متعلق بكون الامر
 بالقضاء على الفور دون المهلة وأن التنايع له صفة أخرى غير هذه والله أعلم

(باب في جواز تأخير قضاء رمضان)

قال الله تعالى (فن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فاجب العدة في أيام
 غير معينة في الآية فقال أصحابنا جاز له أن يصوم أي وقت شاء ولا يحفظ عنهم رواية
 في جواز تأخيرها الى اقضاء السنة والتي عندي أنه لا يجوز تأخيرها الى أن يدخل

رمضان آخر وهو عندى على مذهبهم وذلك لان الامر عندهم اذا كان غير موقت فهو على الفور وقد بينا ذلك في اصول الفقه واذا كان كذلك فلولم يكن قضاء رمضان موقتا بالسنة لما جازله التأخير عن نأى يوم الفطر اذ غير جائز أن يلحقه التفریط لتأخير من غير علم منه بآخر وقت وجوب الفرض الذى لا يجوز له تأخير عنه كالايجوز ورود العبادة بفرض مجهول عند المأمور ثم يلحقه التعميف واقوم بتركه قبل البيان لافرق بينهما واذا كان كذلك وقد علمنا أن مذهبهم جواز تأخير قضاء رمضان عن أول أوقات امكان قضاءه ثبت أن تأخيرهم موقت بمعنى السنة فكان ذلك بمنزلة وقت الظهور لما كان أوله وآخره معلومين جاز ورود العبادة بفعلها من أوله الى آخره وجاز تأخيرها الى الوقت الذى يخاف فوتها بتركها لان آخر وقتها الذى يكون مفرا بتأخيرها معلوم * وقدرى جواز تأخيرها في السنة عن جماعة من السلف وروى يحيى بن سعيد عن ابى سلمة بن عبد الرحمن قال قالت عائشة ان كان ليكون على الصوم من شهر رمضان فما استطعت أن أقضيه حتى يأتي شعبان وروى عن عمر وأبي هريرة قال لا بأس بقضاء رمضان في العشر وكذلك عن سعيد بن جبيرة وقال عطاء وطاوس ومجاهد اقض رمضان متى شئت فهو لا لعالم السلف قد اتفقوا على جواز تأخيرها عن أول أوقات امكان قضاءه. وقد اختلف الفقهاء فيمن أخر القضاء حتى حضر رمضان آخر فقال أصحابنا جميعا يصوم الثاني عن نفسه ثم يقضى الاول ولا فدية عليه وقال مالك والثوري والشافعي والحنن بن صالح ان فرط في قضاء الاول اطعم مع القضاء كل يوم مسكينا وقال الثوري والحنن بن حى لكل يوم نصف صاع يروي وقال مالك والشافعي كل يوم مدا وان لم يفرط بمرض أو سفر فلا اطعام عليه وقال الاوزاعي اذا فرط في قضاء الاول ومريض في الآخر حتى اقتضى ثم مات فانه يطعم عن الاول لكل يوم مدين مداً لتضييمه ومداً للصيام ويطعم عن الآخر مداً لكل يوم واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الاوزاعي أنه اذا مرض في رمضان ثم مات قبل أن يصبح أنه لا يجب أن يطعم عنه * وحدثننا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا ابراهيم بن اسحاق الضبي قال حدثنا قيس عن الاسود بن قيس عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله ﷺ لا يرى بأساً بقضاء رمضان في ذى الحجة * وحدثننا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن اسحاق قال حدثنا ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن أبي تميم الجبشاني قال جمعنا المجلس بطرابلس ومنا هبيب بن معقل الغفاري وعمر بن العاص صاحبنا

رسول الله ﷺ فقال عمرو وأفضل رمضان وقال التفاري لا تفرق بين رمضان فقال عمرو
تفرق بين قضاء رمضان انما قال الله تعالى (فعدة من أيام أخر) * وحدنا عبد الله بن
عبدربه البغلافي قال حدثنا عيسى بن أحمد العسقلاني قال حدثنا بقة عن سليمان بن
أرقم عن الحسن عن أبي هريرة قال قال رجل يا رسول الله على أيام من رمضان أنأفرق
بينه قال نعم أرأيت لو كان عليك دين فقضيته منفراً أكان يحجزك قال نعم قال فان الله
أحق بالتجاوز والمغو * فهذه الاخبار كلها تنفي عن جواز تأخير قضاء رمضان عن
أول وقت إمكانه قضاؤه وقد روى عن جماعة من الصحابة إيجاب التقديرة على من أخر قضاء
رمضان إلى العام القابل منهم ابن عباس روى عن يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن
مهران عن أبيه قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال مرضت رمضان فقال ابن عباس استمر
بك مرضك أو صححت فيما بينهما قال بل صححت فيما بينهما قال أكان هذا قال لا لا فندعه
حتى يكون مقام إلى أصحابه تأخيرهم فقالوا ارجع فأخبره أنه قد كان فرجع هو وأوغیره
وسأله فقال أكان هذا قال نعم قال صم رمضان وأعلم ثلاثين مسكيناً وقد روى روح
ابن عباد عن عبد الله بن عمر عن فافع عن ابن عمر في رجل فرط في قضاء رمضان حتى
أدركه رمضان آخر قال يصوم الذي أدركه ويطعم عن الأول كل يوم مداماً يروى لا قضاء
عليه وهذا يشبه مذهبه في الحامل أنها تطعم ولا قضاء عليها مع ذلك وقد روى عن أبي
هريرة مثل قول ابن عباس وقد روى عن ابن عمر في ذلك قول آخر روى حماد بن سلمة
عن أيوب وجهيد عن أبي يزيد المدني أن رجلاً احتضر فقال لأخيه أن الله على ديننا ولناس
على دين فابدأ بدين الله فأفضه ثم أفض دين الناس أن على رمضان لم أصمها فسأل ابن عمر
فقال بدت أن مقلدات فسأل ابن عباس وأخبره بقول ابن عمر فقال يرحم الله أبا عبد الرحمن
ما شأن البدن وشأن الصوم أعلم عن أخيك ستين مسكيناً قال أيوب وكانوا يرون أنه
قد كان صحب بينهما وذكر الطحاوي عن ابن أبي عمير أن قال سمعت يحيى بن أكنة يقول
وجده يعني وجوب الاطعام عن ستة من الصحابة ولم أجد لهم من الصحابة مخالفاً
وهذا جائز أن يريد به من مات قبل القضاء * وقوله تعالى (فعدة من أيام أخر) قد دل
على جواز التفرق وعلى جواز التأخير وعلى أن لا فدية عليه لأن في إيجاب الفدية مع القضاء
زيادة في النقص ولا يجوز الزيادة في النقص إلا بنص مثله وقد اتفقوا على أن تأخيرها إلى آخر
السنة لا يوجب الفدية وإن الآية أعم وأوجب قضاء المدة دون غير هامن الفدية ومعلوم
أن قضاء المدة في السنة الثانية واجب الآية فقير جائز أن يكون المراد في بعض

ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية وفي بعضه القضاء والفدية مع دخولها فيها على وجه واحد ألا ترى انه غير جائز ان يكون على بعض المراق المراد بالآية القطع وزيادة غرم وكذلك لا يجوز ان يكون بعضهم لا يقطع الا في عشرة وبعضهم يقطع فيما دونها كذلك لا يجوز ان يكون بعض المرادين بقوله (فعدة من ايام اخر) مخصوصا بايجاب القضاء دون الفدية وبعضهم مراد بالقضاء والفدية * ومن جهة اخرى انه غير جائز اثبات الكفارات الا من طريق التوقيف والاتفاق وذلك معدوم فيما وصفنا فلم يجز اثبات الفدية قياساً وايضاً فان الفدية مائة مقام الشيء واجز اعنه فاعما يختص وجوبها بمن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفرطاً قبل ان يقضى فاعما اجتماع الفدية والقضاء فممتنع على ما بينا في باب الحامل والمرضع فذهب ابن عمر في هذا اظهر في ايجابه الفدية دون القضاء من مذهب من جمعها ومن حديث ابى هريرة عن النبي ﷺ الذي قدمنا ذكره على ان تأخيره لا يوجب الفدية من وجهين احدهما انه لم يذكر الفدية عند ذكر التفریط ولو كان تأخيره يوجب الفدية لبينه ﷺ والثاني تشبيهه اياه بالدين ومعلوم ان تأخير الدين لا يلزمه شيئا غير قضاؤه فكذلك ما شبهه به من قضاؤه رمضان فان قيل لما اتفقنا على انه منهي عن تأخيره الى العام القابل وجب ان يجعل مفرطاً بذلك فيلزمه الفدية كالمات قبل ان يقضيه فمما لا يوجب الفدية بالتفریط . قيل له ان التفریط لا يلزمه الفدية واعما الذي يلزمه الفدية قوات القضاء بعد الامكان بالموت والدليل على ذلك انه لو اكل في رمضان متعمداً كان مفرطاً واذا اقضاه في تلك السنة لم تلزمه الفدية عند الجميع فدل ذلك على ان حصول التفریط منه ليس فعلة لا يجاب الفدية . وحكى على بن موسى القمي ان داود الاصماني قال يجب على من افطر يوماً من رمضان لعذر ان يصوم الثاني من شوال فان ترك صيامه فقد اثم وفرط فخرج بذلك عن اتفاق السلف والخلف معا عن ظاهر قوله تعالى (فعدة من ايام اخر) وقوله (ولنكلوا العدة) وخالف السنن التي روينا عن النبي ﷺ في ذلك قال على بن موسى سألته يوماً فقلت له لم قلت ذلك قال لانه ان لم يصم اليوم الثاني من شوال فأت فكل أهل العلم يقولون انه اثم مفرط فدل ذلك على ان عليه ان يصوم ذلك اليوم لانه لو كان موسعاً لانه يصومه بعد ذلك ما لزمه التفریط ان مات من ثلثه قال فقلت له ما تقول في رجل وجب عليه عتق رقبة فوجده رقبة تباع بثمن موافق هل له ان يتعدها او يشتري غيرها فقال لا فقلت لم قال لان الفرض عليه ان يعتق اول رقبة يعدها فاذا وجد رقبة

لزمه الفرض فيها وإذا لم يفرض في أول رتبة لم يجز غيرها إذا كان واجدا لم يفتل
فإن اشترى رتبة غيرها فاعتقها وهو واجد لا لاولي فقال لا يجز به ذلك قلت فإن كان
عنده رتبة فوجب عليه عتق رتبة هل يجز به أن يشتري غيرها قال لا قلت لأن العتق
صار عليه فيها دون غيرها فقال نعم فقلت فأتقول أن مات هل يبطل عنه العتق كما أن
من نذر أن يعتق رتبة فمينا فأت يبطل نذره فقال لا بل عليه أن يعتق غيرها لأن هذا
اجماع فقلت وكذلك من وجب عليه رتبة بالاجماع أن له أن يعتق غيرها فقال من تحكى
هذا الاجماع فقلت له ومن تحكى افت الاجماع الاول فقال الاجماع لا يحكى فقلت
والاجماع الثاني ايضا لا يحكى واقطع قال ابو بكر وجميع ما قاله داود من تعيين فرض
القضاء باليوم الثاني من شوال وإن من وجب عليه رتبة فوجدناها أنه لا يتعداها الى
غيرها بخلاف اجماع المسلمين كلهم وما ادعاه على أهل العلم بانهم يجعلونه مفرطا اذا مات
وقد اخرج عن اليوم الثاني فليس كما ادعى فأت من جعل له التأخير الى آخر السنة
لا يجعله مفرطا بالموت لأن السنة كلها الى ان يجيء رمضان فإن وقت القضاء موسع
له في التأخير كوقت الصلاة انه لما كان موسعا عليه في التأخير من أوله الى آخره لم يكن
مفرطا بتأخيره ان مات قبل مضي الوقت فكذلك يقولون في قضاء رمضان فإن قيل
لوم يكن مفرطا لما زمته القدية اذا مات قبل مضي السنة ولم يقضه . قيل له ليس لزوم
القدية علما للتفريط لأن الشيخ الكبير يلزمه القدية مع عدم التفريط و قول داود
الاجماع لا يحكى خطأ فإن الاجماع يحكى كما تحكى النصوص وكما يحكى الاختلاف
فإن أراد بذلك أن كل واحد من المجمعين لا يحتاج الى حكاية أقاويلهم بعد أن ينشر
القول عن جماعة منهم وهم حضور يسمعون ولا يخالفون فإن ذلك على ما قال ومع ذلك
لا يجوز إطلاق القول بأن الاجماع لا يحكى لأن من الاجماع ما يحكى فيه أقاويل جماعتهم
فيكون ما يحكىه من اجماعهم حكاية صحيحة ومنه ما يحكى أقاويل جماعة منهم منتقاة
مستفيضة مع ملأ الآخرين لها وترك اظهار المخالفة فهذا أيضا اجماع يحكى إذ كان
ترك الآخرين اظهار التكثير والمخالفة قائما مقام الموافقة فهذا الضربان من اجماع
الخاصة والفقهاء يحكيان جميعا واجماع آخر وهو ما تشترك فيه الخاصة والمامة
كاجماعهم على تحريم الزنا والربا وجوب الاغتسال من الجنابة والصلوات الخمس ونحوها
فهذه أمور قد علم اتفاق المسلمين عليها وإن لم يحكى عن كل واحد منهم فينبه اعتقاده
والتدين به فإن عنى هذا الضرب من الاجماع فقد يسوغ أن يقال ان مثله لا يحكى وقد

يسوغ ان يقال ان هذا الضرب أيضا يحكى لعلنا باجماع أهل الصلاة على اعتقاده والتدين به فثأوان يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وأنهم مجمعون عليه كما اذا ظهر لنا اسلام رجل و اظهار اعتقاده الايمان ان يحكى عنه انه مسلم وقال الله تعالى (فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار) وبالله التوفيق

(باب الصيام في السفر)

قال الله تعالى (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (في هذه الآية دلالة واضحة على ان الافطار في السفر رخصة يسرها الله بهاعليتنا ولو كان الافطار فرضا لازما لالت فائدة قوله (يريد الله بكم اليسر) فدل على ان المسافر مخير بين الافطار وبين الصوم كقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وقوله (فاستيسر من الهدى) فكل موضع ذكر فيه اليسر ففيه الدلالة على التخيير وروى عبد الرحيم الجزري عن طاوس عن ابن عباس قال لا تعيب على من صام ولا على من افطر لان الله قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فاخبر ابن عباس ان اليسر المذكور فيه اريد به التخيير فلو لا احتمال الآية لما تأول لها عليه وأضاف قال الله (فنشهد منكم الشهر فليصمه) ثم عطف عليه قوله (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فلم يوجب عليه الافطار ولا الصوم والمسافر شاهد للشهر من وجهين أحدهما العلم به وحضوره والآخر انه من أهل التكليف فهذا يدل على انه من أهل الخطاب بصوم الشهر وانه مع ذلك مريض له في الافطار وقوله (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) معناه فافطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) المعنى خلق فعدة من صيام) المعنى خلق فعدة من صيام ويدل على ان ذلك مضمر فيه اتفاق المسلمين على ان المريض متى صام اجزأه ولا قضاء عليه الا أن يفطر فدل على ان الافطار مضمر فيه وإذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض لذكرهما جميعا في الآية على وجه العطف وإذا كان الافطار مشروطا في إيجاب العدة فن أوجب على المسافر القضاء اذا صام فقد خالف حكم الآية واتقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقهاء الامصار على جواز صوم المسافر غير شئ يروى عن أبي هريرة انه قال من صام في السفر فعليه القضاء وانه عليه شواذ من الناس لا يعمدون خلافا وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بالخبر المستفيض

الموجب العلم بأنه صام في السفر وثبت عنه أيضا إباحة الصوم في السفر منه حديث هشام
ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن هزرة بن عمرو الأسلمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
أصوم في السفر فقال عليه السلام إن شئت ففهم وإن شئت فافطر وروى ابن عباس
وأبو سعيد الخدري وأبو مالك وجابر بن عبد الله وأبو الدرداء وسلمة بن الحبحق
صيام النبي صلى الله عليه وسلم في السفر واحتج من أبي جواز صوم المسافر وأوجب
عليه القضاء بظاهر قوله (ومن كان مريضاً أو على سفر فمد من أيام أخر) قالوا فالمد
واجبة في الحالين إذ ليس في الآية فرق بين الصائم والمفطر ويمارون كعب بن عاصم
الأشعري وجابر بن عبد الله وأبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس من البر
الصيام في السفر ومما حدثنا عبد الباقي بن قافع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال
حدثنا إبراهيم بن منذر الخزامي قال حدثنا عبد الله بن موسى التيمي عن إسامة بن زيد
عن أنس بن مالك عن ابن مسعود بن عبد الرحمن عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصائم في السفر كالصائم في حضر ويمارون أنس بن مالك القشيري عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع
فأما الآية فلا دلالة لهم فيها بل هي دالة على جواز صوم المسافر لما بينا وأما ما روى عن
النبي عليه السلام أنه قال ليس من البر الصيام في السفر فإنه كلام خرج على حال مخصوصة
فهو مقصور الحكم عليها وهي ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال أبو الوليد
الطيالسي قال حدثنا شعبة عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارعة عن محمد بن عمرو
ابن الحسن عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يظلل
عليه وإن حام عليه فقال ليس من البر الصيام في السفر فإثر أن يكون كل من روى ذلك
فاتماحكي ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الحال وساق بعضهم ذكر السبب
وحدفه بعضهم واقتصر على حكاية قوله عليه السلام وقد ذكر أبو سعيد الخدري في
حديثه أنهم صاموا مع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح في رمضان ثم إنه قال لهم أنكم
قد نوتهم من عدوكم والقطر أقوى لكم فافطروا فكانت غزوة من رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال أبو سعيد ثم لقد رأيتني أصوم مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك
وبعد ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا
ابن وهب قال حدثني معاوية عن ربيعة بن زيد أنه حدثه عن قزعة قال سألت أبا سعيد
الخدري عن صيام رمضان في السفر وذكر الحديث فذكر أيضاً في هذا الحديث هلة

اسره لا افطار وانها كانت لانه اقوى لهم على قتال عدوهم وذلك لان الجهاد كان فرضا عليهم ولم يكن فعل الصوم في السفر فرضا فلم يكن جائزا لهم ترك الفرض لاجل الفضل واما حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه فان اباسلمة ليس له سباع من أبيه فكيف يجوز ترك الاخبار المتواترة في جواز الصوم بحديث مقطوع لا يثبت عند كثير من الناس ومع ذلك فإئذان يكون كلا ما خرج على سبب وهو حال لزوم القتال مع العلم بالمعز عنه مع فعل الصوم فكان حكمه مقصودا على تلك الحال لمخالفة أمر النبي ﷺ ولما يؤدى إليه من ترك الجهاد واما قوله ان الله وضع عن المسافر شرط الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فاما يدل على أن الفرض لم ينعين عليه لحضور الشهر وان له ان يفطر فيه ولا دلالة فيه على قبي الجواز اذا صامه كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع * وقال اصحابنا الصوم في السفر أفضل من الافطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر أحب الينا من قوى عليه وقال الشافعي ان صام في السفر أجزاه وما يدل على أن الصوم فيه أفضل قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون يا ايها المحدثون فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) الى قوله (وان تصوموا خير لكم) وذلك ما تدلى جميع المذكورة في الآية اذا كان الكلام معطوفاً بمعنى على بعض فلا يخص شيء منه الا بدلالة فاقضى ذلك أن يكون صوم المسافر خيرا له من الافطار * فان قيل هو ما تدلى عليه ما يليه دون ما تقدمه وهو قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طامام مسكين) . قيل له لما كان قوله (كتب عليكم الصيام) خطابا للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب أن يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) خطابا للجميع من شمله الخطاب في ابتداء الآية وغير جائز الاقتصار به على البعض وايضا فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه وما كان كذلك فهو من الخيرات وقال الله (فاستبقوا الخيرات) مدح قوما فقال (انهم كانوا يسهون في الخيرات) فالمسارعة الى فعل الخيرات وتقدمها افضل من تأخيرها وايضا فصل الفروض في أوقاتها افضل من تأخيرها الى غيرها وايضا قال النبي ﷺ من اراد أن يحج فليعجل فامر النبي ﷺ بتعجيل الحج فكذلك ينبغي أن يكون سائر الفرائض المفوعة في وقتها افضل من تأخيرها عن وقتها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عقبة بن مكرم قال حدثنا أبو قتيبة قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب بن عبد الله الازدي قال حدثني حبيب بن عبد الله قال سمعت سنان بن سلمة بن المحبق الهذلي يحدث عن

أبيه قال قال رسول الله ﷺ من كانت له حولة يأوى إلى شيع فليصم رمضان حيث ادركه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا نصر بن المهاجر قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب قال حدثني أبي عن سنان ابن سبعة عن سلمة بن المحبق قال قال رسول الله ﷺ من ادركه رمضان في السفر فذكر معناه فامره بالصوم في السفر وهذا على وجه الدلالة على الأفضلية لا على جهة الإيجاب لانه لا خلاف ان الصوم في السفر غير واجب عليه وقد روى عثمان بن أبي العاص الثقفي وانس بن مالك أن الصوم في السفر أفضل من الافطار والله أعلم

﴿ باب من صام في السفر ثم أفطار ﴾

وقد اختلف فيمن صام في السفر ثم أفطر من غير عذر فقال اصحابنا عليه القضاء ولا كفارة وكذلك لو أصبح صائماً ثم سافر فافطر او كان مسافراً فصام وقدم فافطر فعليه القضاء في هذه الوجوه ولا كفارة عليه وذكر ابن وهب عن مالك في الصائم في السفر اذا افطر عليه القضاء والكفارة وقال مرة لا كفارة وروى ابن القاسم عن مالك ان عليه الكفارة وقال لو أصبح صائماً في حضره ثم سافر فافطر فليس عليه الا القضاء وقال الاوزاعي لا كفارة على المسافر في الافطار وقال الليث عليه الكفارة * قال أبو بكر الاصل في ذلك ان كفارة رمضان تسقطها الشبهة فهي بمنزلة الحد والدليل على ذلك انها لا تستحق الابطال ثم مخصوص بالحدود فلما كانت الحدود تسقطها الشبهة كانت كفارة رمضان بمثابةها فاذا ثبت ذلك قلنا انه متى افطر في حال السفر فان وجود هذه الحال مانع من وجوب الكفارة لان السفر يبيح الافطار فاشبهه بمقد النكاح وملك اليمين في اباحتهما الوطء وان كانا غير مبنيين لوطء الحائض الا انهم متفقون على ان وجود السبب المبيح للوطء في الاصل مانع من وجوب الحد وان لم يبيح هذا الوطء فعينه كذلك السفر وان لم يبيح الافطار بعد الدخول في الصوم فانه يمنع وجوب الكفارة اذ كان في الاصل قد جعل سببا لايحة الافطار فلذلك قلنا اذا افطر وهو مسافر فلا كفارة عليه وقد روى ابن عباس وانس بن مالك وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم افطر في السفر بعد ما دخل في الصوم وذلك لتعليم الناس جواز الافطار فيه فقير جائز فاما كان هذا وصفاً لإيجاب الكفارة على المفطر فيه ووجه آخر وهو انه لما لم يكن فعل الصوم مستحقاً عليه في

السفر أنشبه الصائم في قضاء رمضان أو في صوم نذر أو كفارة فلا تجب عليه الكفارة
 بإفطاره فيه إذا كان له بدا أن لا يصومه ولم يكن ثروماً أعاناه بالدخول فيه موجبا عليه
 الكفارة عند الإفطار فكذلك المسافر إذا صام ثم أفطر وأما إذا أصبح مقيماً ثم
 سافر فأفطر فهو كما وصفنا من وجود الحال المبيحة للإفطار وهي حال السفر كوجود
 النكاح وملك اليمين في اباحة الوطى وإن لم يسبح وطىء الحائض * فإن قيل فهذا
 لم يكن له في ابتداء النهار ترك الصوم لكونه مقيماً فينبغي أن يوجب عليه الكفارة
 إذا كان فعل الصوم مستحقاً عليه في ابتداء النهار * قيل له لا يجب ذلك لانه قد
 طرى من الحال ما يمنع وجوب الكفارة وهو ما وصفنا وأما إذا كان مسافراً فقدم
 ثم أفطر فلا كفارة عليه لانه قد كان له أن لا يصوم يبدأ فاشبه الصائم في قضاء رمضان
 وكفارة اليمين ونحوها * واختلف في المسافر يقطر ثم يقدم من يومه والحائض
 تطهر في بعض النهار فقال أصحابنا والحسن بن صالح والاوزاعي عليهما القضاء
 ويمسكان بقية يومهما عما يمسك عنه الصائم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال ابن
 شبرمة في المسافر إذا قدم ولم يأكل شيء أنه يصوم بقية يومه ويقضى ولو طهرت المرأة
 من حیضها فإنها تأكل ولا تصوم وقال ابن القاسم عن مالك في المرأة تطهر والمسافر
 يقدم وقد أفطر في سفره يأكل ولا يمسك وهو قول الشافعي وروى عن جابر بن زيد
 مثله وروى الثوري عن عبد الله أنه قال من أكل أول النهار فليأكل آخره ولم يذكر
 سفيان عن نفسه خلاف ذلك وقال ابن القاسم عن مالك لو أصبح ينوي الإفطار وهو
 لا يعلم أنه من رمضان فإنه يكف عن الأكل والشرب ويقضى فإن أكل أو شرب بعد
 أن علم في يومه ذلك فلا كفارة عليه إلا أن يكون أكل جرأة على ما ذكرت لك فتجب
 عليه الكفارة * قال أبو بكر لما اتفقوا على أن من غم عليه هلال رمضان فأكل ثم علم
 به بمسكه عما يمسك عنه الصائم كذلك الحائض والمسافر والمعنى الجامع بينهما أن الحال
 الطارة عليهم بعد الإفطار لو كانت موجودة في أول النهار كانوا مأمورين بالصيام
 فكذلك إذا طرأت عليهم وهم مفطرون أمروا بالامساك ويدل على صحة ذلك أيضاً
 أمر النبي ﷺ ألا تكلن يوم عاشوراء بالامساك مع إيجاب القضاء عليهم فصار ذلك
 أصلاً في نظائره مما وصفنا وأما قول مالك في إيجاب الكفارة عليه إذا أكل جرأة على
 ذلك فلا معنى له لأن هذه كفارة يختص وجوبها بإفساد الصوم على وصف وهذا لا يكل
 لم يفسد صوماً بأكله فلا تجب عليه فيه كفارة والله تعالى أعلم بالصواب

(باب في المسافر يصوم رمضان عن غيره)

واختلف في المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره فقال أبو حنيفة هو مما نوى
فإن صامه تطوعاً فمعه روايتان أحدهما أنه عن رمضان والآخرى أنه تطوع وقال
أبو يوسف ومحمد هو عن رمضان في الوجهين جميعاً وقال أصحابنا جميعاً في المقيم إذا
نوى بصيامه واجبا غيره أو تطوعاً أنه عن رمضان ويحزبه وقال الثوري والاوزاعي
في امرأه صامت رمضان تطوعاً فإذا هو من شهر رمضان اجزأها وقال من صام في أرض
العدو تطوعاً وهو لا يعلم أنه رمضان اجزأ عنه وقال مالك والليث من صام في أول
يوم من رمضان وهو لا يعلم أنه رمضان لم يحزه وقال الشافعي ليس لأحد أن يصوم
ديناً ولا قضاء لغيره في رمضان فإن فعل لم يحزه لم رمضان ولا لغيره قال أبو بكر بن عبد
بمعون الله تعالى بالكلام في المقيم يصوم رمضان تطوعاً فنقول الدلالة على صحة قول
أصحابنا بمن طريق الظاهر وجوه أحدها قوله عز وجل (كتب عليكم الصيام) إلى قوله
(وإن تصوموا خير لكم) ولم يخص صوماً فهو على سائر ما يصومه من تطوع أو فرض
في كونه يحزبه عن الفرض لأنه لا يتخلو الصائم تطوعاً أو واجبا غيره أن يكون صوماً مما نوى
دون رمضان أو يكون ملغى لا حكم له بمنزلة من لم يصم أو يحزبه عن رمضان فلما كان
وقوعه مما نوى وكونه ملغى مانعين من أن يكون هذا الصيام خيراً له بل يكون وقوعه
عن رمضان خيراً له وجب أن لا يكون ملغى ولا مما نوى من غير رمضان وبدل عليه
أيضاً قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم قال في نسق التلاوة (ومن كان
مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) ومعلوم عند جميع فقهاء الأئمة أن ما مضى من الإفطار
فيه وإن تقديره فافطر فعدة من أيام أخر فاعلم أن واجب القضاء على المسافر والمريض إذا
افطراه فثبت بذلك أن من صام من المقيمين ولم يفطر فلا قضاء عليه إذ قد تضمنت
الآية وإن صام الجميع من المخاطبين إلا من أفطر من المرضى والمسافرين وبدل عليه قول
النبي صلى الله عليه وسلم صوموا الرؤيته وافطروا الرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين
فاقتضى ظاهر ذلك جوازها على أي وجه وقع صومه من تطوع أو غيره ومن جهة النظر
أن صوم رمضان لما كان مستحق العين في هذا الوقت أشبه علوف الزيارة في يوم النحر
فعلى أي وجه أو قومه أجزأ عن الفرض على أنه لو نواه عن غيره لم يكن مما نواه فلو أنه قد
اجزأ عن الفرض لوجب أن يحزبه مما نوى كصيام سائر الأيام يحزبه مما نوى . فإن قيل

ان صلاة الظهر مستحقة العين لهذا الوقت اذا بقي من الوقت مقدار ما يصل فيه الظهر
ولم يوجب ذلك جوازها بنية النفل * قيل له وقت الظهر غير مستحق العين لفعلها
لانه يتسع لفعلها ولغيرها ولا فرق بين أول الوقت وآخره فاذا كان فعل التطوع في
أوله لا يجزى عن الفرض كذلك في آخره وايضا فانه اذا نوى بصلاته في آخر الوقت
تطوعا أو فرضا غيره كان كما نوى وقد اتفقنا على أن صوم عین رمضان لا يجزى عن غيره
فدل انه مستحق العین لامتناع جواز صوم آخر فيه ولا فقه وقت يستغرق الفرض
لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخير عنه والظهر لها وقت غير انه اذا اخره كان جائزا له
فعلها فيه * فان قيل قوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى
يمنع جواز صوم رمضان بنية التطوع . قيل له اما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
فلا يصح الاحتجاج به لان فيه ضمير احتملا لعمان من جواز وفضيلة وهو غير مذكور
في اللفظ ومتى تنازعنا فيه احتجنا الى دلالة في اثباته فسقط الاحتجاج به واما قوله
ولكل امرئ ما نوى فان خصمنا يوافقنا في هذه المسئلة انه ليس له ما نوى من تطوع
ولا فرض غيره لانا نقول لا يكون تطوعا ولا فرضا غير رمضان وهو يقول لا يكون
عن رمضان ولا عما نوى فحصل باتفاق الجميع ان قوله ولكل امرئ ما نوى غير مستعمل
على ظاهره في هذه المسئلة وايضا قوله ولكل امرئ ما نوى غير مستعمل عند الجميع على
حقيقته لانه يقتضى ان من نوى الصوم كان صائما ومن نوى الصلاة كان مصليا وان لم
يفعل شيئا من ذلك وقد علم انه لا يحصل له الصلاة بمجرد النية دون فعلها وكذلك الصوم
وسائر الفروض والطاعات فنثبت بذلك أن هذا اللفظ غير مكلف بنفسه في اثبات حكمه
الا بقرينة فسقط احتجاج المخالف به من وجهين احدهما ان الحكم متعلق بمعنى محذوف
ويحتاج الى دلالة في اثباته وما كان هذا وصفه فلا يحتاج لظاهره ساقط الوجه الآخر
ان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى يقتضى جواز صومه اذا نواه تطوعا
فاذا جاز صومه وقع عن الفرض لا تنافنا انه اذا لم يجز عن الفرض لم يحصل له ما نوى فوجب
بقضية قوله ولكل امرئ ما نوى ان يحصل له ما نوى والا فقد الغينا حكم اللفظ رأسا
وايضاحا معلوم من فحوى قوله ولكل امرئ ما نوى ما يقتضيه فتيته من ثواب فرض او
فضيلة او نحوها فيستحق ذلك ولا نه غير جائز ان يكون مراده وقوع الفعل لان الفعل
حاصل موجود مع وجود النية وعدمها والنية هي التي تصرف احكامها على حسب
مقتضاها وموجبها من استحقاق ثواب الفرض او الفضيلة او الجماد والدم ان كانت النية

تقتضي حمله وذهمه وإذا كان ذلك كذلك فليس بخوال القول فيها من أحد معنيين إمامان
يسقط اعتبار حكم اللفظ في دلالة على جواز الصوم أو بطلانه ووجب طلب الدلالة
عليه من غيره وإن يستعمل حكمة فيما يقتضيه مضمونه من إفادة ما يتعلق به من ثواب أو
حمد أو ذم فإذا وجب استعماله على ذلك وقد توجهت ثبته إلى ضرب من القرب فوجب
أن يحصل له ذلك ثم أقل أحواله في ذلك أن لم يكن ثوابه مثل ثواب ناوي الفرض أن يكون
أقصى منه وتقصان الثواب لا يمنع جوازه عن الفرض والدليل عليه قوله عليه السلام أن
الرجل يصلّي الصلاة فيكتب له نصفها ثم أخمسها عشرها فآخر بنقصان الثواب مع
الجواز ويدل على صحة ما ذكرنا من تعلق حكم اللفظ بالثواب والعتاب أو الحمد والذم
قوله عليه السلام ولكل امرئ ما نوى فمن كات هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله
ورسوله ومن كات هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يترجها فهجرته إلى ما هاجر إليه
وزعم الشافعي أن من عليه حجة الاسلام فأحرم بنوى تطوعا أنه يجزئ به من حجة
الاسلام فأسقط فيه التطوع وجعلها للفرض مع قوله أن فرض الحج على الملهة وأنه غير
مستحق الفعل في وقت معين وذلك إجماع في الجواز من صوم رمضان لأن صوم رمضان
مستحق العين في وقت لا يجوز له تقديمه عليه ولا تأخير عنه فترك ظاهر قوله على أصله
الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولم يلجأ فيه إلى نظر صحيح بعرض مقالته وكان
الواجب على أصلهم اعتبار ما يدعونه ظاهرا من هذا الخبر وأما على أصلنا فقد بينا أن
الاحتجاج به ساقط أو ضحنا عن معناه ومقتضاه وأنه يوجب جوازه عن الفرض فلم
لنا ما استدللنا به من الظواهر والنظر ولم يعترض عليه هذا الأمر. وأما المسافر إذا صام
رمضان عن واجب عليه فأما جاز ذلك أبو حنيفة عما نوى لأن فعل الصوم غير مستحق
عليه في هذه الحال وهو غير مع الامكان من غير ضررين فعله وتركه فاشبه سائر الأيام
غير رمضان فلما كان سائر الأيام جائز المن صامه مما نواه فكذلك حكم رمضان للمسافر
وعلى هذا ينبغي أنه متى نواه تطوعا أن يكون تطوعا على الرواية التي رويت وهي أقيس
الروايتين. فإن قيل على هذا يلزمه أن يجزئ صوم المريض الذي يجوز له الإفطار عن
غير رمضان بأن نواه تطوعا أو عن واجب عليه للملة التي ذكرتها في المسافر قيل له لا يلزم
ذلك لعدم الملة التي ذكرتها في المسافر وذلك لأن المعنى الذي وجب القول في المسافر
بما وصفناه وأنه غير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه وأشبه ذلك حاله في غير
رمضان وأما المريض فليس كذلك لأنه لا يجوز له الإفطار إلا مع خشية زيادة الملة والضرر

اللاحق بالصوم فهو لا يتخلو من ان لا يضربه الصوم فعليه فعله او ان يضربه فغير جائز له الصوم فلما كان كذلك كان فعل الصوم مستحقا عليه او تركه من غير تخيير ففي صامه وقع عن الفرض اذ كانت اباحة الافطار متعلقة بخشية الضرر ففي فعل الصوم فقد زال المعنى وصار بمنزلة الصحيح فاجزى عن صوم الشهر على أى وجه صام والله أعلم

(باب في عدد قضاء رمضان)

قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فذكر بشرين الوليد عن ابى يوسف وهشام عن محمد بن غير خلاف من احدهما اصحابنا قالوا اذا صام أهل بلد تسعة وعشرين يوما للرؤية وفي البلد رجل مريض لم يصم فانه يقضى تسعة وعشرين يوما فان صام أهل بلد ثلاثين يوما للرؤية وصام أهل بلد تسعة وعشرين يوما للرؤية فعلم بذلك من صام تسعة وعشرين يوما فان عليهم ان يقضوا يوما وعلى المريض المفطر قضاء ثلاثين يوما وحكى بعض اصحاب مالك بن انس عنه انه يقضى رمضان بالاهلة وذكر عنه اشبه انه سئل عن مرض سنتين ثم مات عن غير قضاء انه يطعم عنه ستين مسكيا لكل مسكين مدا وقال الثوري فيمن مرض رمضان وكان تسعة وعشرين يوما انه يصوم الذي كان عليه وقال الحسن بن صالح ان مرض رجل شهر رمضان فافطره من أوله الى آخره ثم ابتدأ شهر يقضيه فكان هذا الشهر الذي يقضى فيه تسعة وعشرين يوما اجزأه عن شهر رمضان الذي افطره وان كان ثلاثين يوما لانه جزأه شهر بشهر وان كان ابتداء القضاء على غير استقبال شهر اتم ثلاثين يوما وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين يوما لان الشهر لا يكون تسعة وعشرين يوما الا شهرا من أوله الى آخره . قال ابو بكر اما اذا كان الشهر تسعة وعشرين او ثلاثين يوما ثم اراد المريض القضاء فانه يقضيه بعد ايام شهر الصوم الذي افطر فيه سواء ابتدأ بالهلل او من بعض الشهر وذلك لقوله عز وجل (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) ومعناه فعده من ايام أخر يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاكلوا العدة ثلاثين بمعنى العدد واذا كان الله سبحانه قد اوجب عليه قضاء العدد من ايام أخر لم يجز الزيادة عليه ولا النقصان منه سواء كان الشهر الذي يقضيه قافصا او تاما كان قيل ان كان الذي افطر فيه شهرا أو قد قال صلى الله عليه وسلم الشهر تسعة وعشرون الشهر ثلاثون فأي شهر أتى به فقد قضى ما عليه لانه شهر بشهر قيل له لم يقل الله تعالى فشهرا من ايام

آخرها قال فعدة من ايام اخر فاوجب استيقاء عددهما فاطر فوجب اتباع ظاهر الآية
ولم يجز العدول عنها الى معنى غير المذكور ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ولتأكلوا العدة)
يعنى العدد فاذا كان الشهر الذى افطر فيه ثلاثين فعليه اكمال عدده من غير هو ولو اقتصر
على شهر هو تسعة وعشرون لما كان مكالا للعدة فثبتت بذلك بطلان قول من اعتبر شهرا
بشهر واسقط اعتبار العدد ويدل على ذلك اتفاق الجميع على ان افطاره بعض رمضان
يوجب قضاء ما افطر بعدده كذلك يجب أن يكون حكم افطار جميعه في اعتبار عدده
واما اذا صام أهل مصر للرؤية تسعة وعشرين يوما وأهل مصر آخر للرؤية ثلاثين يوما
فإنما أوجب الصحابة على الذين صاموا التسعة وعشرين يوما قضاء يوم لقوله تعالى (ولتأكلوا
العدة) فاوجب اكمال عدة الشهر وقد ثبت رؤية أهل بلدان العدة ثلاثون يوما فوجب
على هؤلاء اكمالها لان الله لم يخص باكمال العدة قوما دون قوم فهو عام في جميع المخاطبين
ويحتج له بقوله تعالى (فنشهد منكم الشهر فليصمه) وقد اريد به هو ذلك الشهر العلم به لان
من لا يعلم به فليس عليه صومه فلما صح له العلم بان الشهر ثلاثون يوما رؤية أهل البلد الذين
راؤوه وجب عليه صومه فان قيل انما هو على من علم به في أوله قيل له هو على من علم به في
أوله ولما اقتضاه الا ترى ان من كان ذو الحرب فلم يعلم بشهر رمضان ثم علم بمضيه
ان عليه ان يقضيه فدل ذلك على أن الامر قد تناول الجميع ويدل عليه ايضا قوله صلى
الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين والذين
صاموا تسعة وعشرين قد غم عليهم رؤية أولئك فكان ذلك بمنزلة الحائل بينهم وبين
الرؤية فوجب عليهم أن يعدوا ثلاثين * فان قيل قوله عليه السلام صوموا لرؤيته
وافطروا لرؤيته يوجب اعتبار رؤية كل قوم في بلدهم دون اعتبار رؤية غيرهم في
سائر البلدان وكل قوم رأوا الهلال فالترض عليهم العمل على رؤيتهم والصيام
والافطار بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ويدل عليه اتفاق الجميع
على ان على أهل كل بلد ان يصوموا لرؤيتهم وان يفتروا لرؤيتهم وليس عليهم انتظار
رؤية غيرهم من أهل سائر الاقاف فثبت بذلك ان كلامهم مخاطب برؤية أهل بلده
دون غيرهم * قيل له معار ان قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته عام
في أهل سائر الاقاف وانه غير مخصوص بأهل بلد دون غيرهم واذا كان كذلك فن
حيث وجب اعتبار رؤية أهل بلد في الصوم والافطار وجب اعتبار رؤية غيرهم
ايضا فاذا صاموا للرؤية تسعة وعشرين يوما وقد صام غيرهم ايضا للرؤية ثلاثين فعلى

هو لاء قضاء يوم لوجود الرؤية منهم بما يوجب صوم ثلاثين يوما واما المحتج باتفاق
الجميع على أن على كل اهل بلد من الأفاق اعتبار رؤيتهم دون انتظار رؤية غيرهم فانما
يوجب ذلك عندنا على شريطة أن لا تكون رؤية غيرهم مخالفة لرؤيتهم في حكم العدد
فكلفوا في الحال ما امكنهم اعتباره ولم يكلفوا اما لا سبيل لهم اليه في معرفته في ذلك
الوقت فتى يتبين لهم غيره صملوا عليه كالحال بينهم وبين منظره سبحانه او ضباب
وشهد قوم من غيرهم انهم قد رأوه قبل ذلك ثمهم العمل على ما خبرهم به دون ما كان
عندهم من الحكم بعدم الرؤية * وقدر وى في ذلك حديث يحتج به المخالف في هذه
المقالة وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال
حدثنا اسماعيل بن جعفر قال حدثني محمد بن أبي حرملة قال أخبرني كريب أن أم الفضل
بنت الحرث بعثته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل رمضان
وافاق بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس
ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت ليلة الجمعة فقال أفت رأيتني نعم وراه
الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكننا رأيناه ليلة السبت فلان زال نصوم حتى
فكسل الثلثين او رآه فقلت اولئك في رؤيته معاوية وصيامه فقال لا هكذا امرنا
رسول الله ﷺ وهذا لا يدل على ما ذكرناه لم يحك جواب النبي ﷺ وقد سئل عن
هذه فبينما فاجاب به وانما قال هكذا امرنا رسول الله ﷺ ويشبه أن يكون تاول فيه
قوله ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما قالوا بل وجه دلالة على ما قلنا ظاهر
على ما قدمنا فلم يصح الاحتجاج به فيما اختلفنا * وقد ذكر عن الحسن البصري
ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن معاذ قال حدثني أبي قال
حدثني الاشعث عن الحسن في رجل كان بمصر من الامصار فصام يوم الاثنين وعهد
رجلان انهما رأيا الهلال ليلة الاحد قال لا يقضى ذلك اليوم ذلك الرجل ولا أهل
مصره الا ان يعلموا أن أهل مصر من الامصار قد صاموا يوم الاحد فيقضوه وليس
في هذا الخبر انهم صاموا الرؤية او لغيرها ومسلطنا انما هي في اهل بلد بن صام كل
واحد منهم رؤية غير رؤية الآخرين * وقد يحتج المخالف في ذلك بما حدثنا محمد
ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبيد قال حدثنا حماد في حديث ايوب
عن محمد بن المنكدر عن أبي هريرة ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيه قال وفطركم
يوم تنظرون واضحا كم يوم تضحون وكل عرفه موقف وكل منى منحر وكل فجاج

مكة منحر وكل جمع موقف * وروى أبو خيثمة قال حدثنا محمد بن الحسن المدني قال حدثني عبد الله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن المقبري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تضحون قالوا وهذا يوجب أن يكون صوم كل قوم يوم صاموا وفطرهم يوم افطروا وهذا قد يجوز أن يريد به ما لم يتبين غيره ومع ذلك فلم يخص به أهل بلد دون غيرهم فإن وجب أن يعتبر صومهم من صام الأقل فيما لهم فهو موجب صومهم من صام الأكثر فيكون ذلك صوما للجميع ويلزم من صام الأقل قضاء يوم وقد اختلف مع ذلك في صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبت به بعضهم ولم يثبتته الآخرون وقد تكلم أيضا في معناه فقال قائلون معناه إذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم وإذا اختلفوا احتجوا إلى دلالة من غيره لأنه لم يقل صومكم يوم بصوم بعضهم وإنما قال صومكم يوم تصومون وذلك يقتضى صوم الجميع وقال آخرون هذا خطاب لكل واحد في نفسه وأخبار باله متعبداً بما عنده دون ما هو عنده غيره فمن صام يوم ما على أنه من رمضان فقد أدى ما كلفه وليس عليه بما عنده غيره لأن الله تعالى إنما كلفه بما عنده لا بما عنده غيره ولم يكلفه الغيب عند الله أيضاً قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قال أبو بكر روى عن ابن عباس وقتادة وعجاهد والضحاك أن اليسر الإفطار في السفر والعسر الصوم فيه وفي المرض ويحتمل ما ذكر من الإفطار في السفر لمن يحج هذه الصوم ويضربه كما روى عن النبي ﷺ أنه قال في الرجل الذي ظلل عليه في السفر وهو صائم ليس من البر الصيام في السفر فأدلت الآية أن الله يريد منكم من الصوم ما تيسر لا ما عسر وشق لأنه ﷺ قد صام في السفر وأباح الصوم فيه لمن لا يضره ومعلوم أن النبي ﷺ كان متعباً لا مراعاة ما لا يريد الله منه فدل ذلك على أن قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) غير كاف لجواز الصوم في السفر بل هو دال على أنه أن كان يضره فله سبب حله غير مرد منه ذلك وأنه مكروه له ويدل على أن من صام في السفر أجزأه ولا قضاء عليه لأن في إيجاب القضاء إثبات العسر ولأن لفظ اليسر يقتضى التخفيف كما روى عن ابن عباس وإذا كان خير أفي فعل الصوم وتركه فلا قضاء عليه ويدل أيضاً على أن المريض والحامل والمرضع وكل من خشى ضرر الصوم على نفسه أو على الصبي فعليه أن يفطر لأن في احتمال ضرر الصوم ومشقة ضرر ما من العسر وقد في الله تعالى عن نفسه إرادة العسر بنا وهو نظير ما روى أن النبي ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما وهذه الآية أصل في أن كل

ما يضر بالإنسان وبمجده ويحجب له مرضاً أو يزيد في مرضه أنه غير مكلف به لأن ذلك خلاف اليسر نحو من يقدر على المشي إلى الحج ولا يجزأه وراحلة فقد دلت الآية أنه غير مكلف به على هذا الوجه لمخالفة اليسر وهو دال أيضاً على أن من فرط في قضاء رمضان إلى القابل فلا فدية عليه لما فيه من اثبات العسر وفي اليسر ويدل على أن سائر الفروض والنوافل أعما أمر بفعلها أو أيسر له على شريطة في العسر والمشقة الشديدة ويدل أيضاً على أنه أن يقضى رمضان متفرقاً لأنه ذكر ذلك عقيب قوله (فمعدة من أيام أخر) ودلالة ذلك عليه من وجهين أحدهما أن قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قد اقتضى تخيير العبد في القضاء والثاني أن قضاءه متفرقاً أولى بمعنى اليسر وأبعد من العسر وهو ينفى أيضاً إيجاب التتابع لما فيه من العسر ويدل على بطلان قول من أوجب القضاء على الفور ومنعه التأخير لأنه ينفى معنى اليسر ويثبت العسر * وقد دلت الآية على بطلان قول أهل الجبر والتأويلين بأن الله يكلف عباده ما لا يطيقون لأن تكليف العبد ما لا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من أعسر العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه إرادة العسر لمباداه ويدل على بطلان قولهم من وجه آخر وهو أنه من حمل نفسه على المشقة الشديدة التي يلحقه ضرر عظيم في الصوم فاعل لما لم يردده الله منه بقضية الآية وأهل الجبر يزعمون أن كل ما فعله العبد من معصية أو كفر فإن الله يريد منه وقد نفى الله بهذا ما نسبوه إليه من إرادة المعاصي ويدل أيضاً من وجه آخر على بطلان قولهم وهو أن الله تعالى قد أخير في هذه الآية أنه يريد بهم اليسر ليحمدوه ويشكروه وأنه لم يرد منهم أن يكفروا ويستحقوا عقابه لأن مريد ذلك غير مريد لا اليسر بل هو مريد للعسر ولما لا يستحق الشكر والحمد عليه فهذه الآية دالة من هذه الوجوه على بطلان قول أهل الجبر وأنهم وصفوا الله تعالى بما تنافى عن نفسه ولا يليق به * قوله عز وجل (ولتكلموا المدة ولتكنبروا الله على ما هداكم) قال أبو بكر قد دل قوله (ولتكلموا المدة) على معان منها أنه متى غم علينا هلال شهر رمضان فعلننا الكمال المدة ثلاثين يوماً أي شهر كان ليبيان النبي ﷺ ذلك على الوجه الذي بينا فقال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكلموا المدة ثلاثين فجعل الكمال المدة اعتبار الثلاثين عند خفا الهلال ويدل أيضاً على جواز قضاء رمضان متتابعاً أو متفرقاً لا يخبره أن الفرض فيه الكمال المدة وذلك يحصل به متفرقاً كان أو متتابعاً ويدل على أن وجوب قضاءه ليس على الفور لأنه إذا كان المقصد الكمال المدة وذلك قد يحصل على أي وجه صام فلا فرق بين

فعله على الفور أو على المهلة مع حصول إكمال المدة ويدل على أنه لا فدية على من أخر قضاء
رمضان وإنه ليس عليه غير القضاء شيء لأنه أخبر أن مراده منا إكمال المدة وقد وجد
وفي إيجاب الفدية زيادة في النقص وإثبات ما ليس هو من المقصد ويدل على أن من أفطر
في شهر رمضان وهو ثلاثون يوماً أنه غير جائز له أن يصوم شهراً بالهلال تسعة وعشرين
يوماً لقوله تعالى (ولتكلوا العدة) وذلك يقتضى استيفاء العدد فالتأجيل يجوز
الاقتصار على نقصان العدد بخلاف الحكم الآتي ويدل على أن أهل بلد إذا صاموا تسعة
وعشرين يوماً للرؤية واهل بلد آخر إذا صاموا للرؤية ثلاثين يوماً على الذين صاموا تسعة
وعشرين يوماً أن يقضوا يوماً لقوله تعالى (ولتكلوا العدة) وقد حصل عدة رمضان
ثلاثين لاهل ذلك البلد فعلى الآخرين أن يكملوها كما كان على أولئك إكمالها إذا كان الله
لم يخص بعضاً من كل * وأما قوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) فإنه روى عن ابن
عباس أنه كان يقول حقاً على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله حتى
يفرغوا من عيدهم وذلك لقوله (ولتكلوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وروى
عن الزهري عن النبي ﷺ أنه كان يكبر يوم الفطر إذا خرج إلى المصلي وإذا قضى الصلاة
قطع التكبير وقد روى عن علي وأبي قتادة وابن عمر وسعيد بن المسيب وعروة والقاسم
وخارجة بن زيد وفافع بن جبيرة بن مطعم وغيرهم أنهم كانوا يكبرون يوم العيد إذا
خرجوا إلى المصلي وروى جيش بن المعتمر عن علي أنه ركب بغلته يوم الاضحية فلم يزل
يكبر حتى أتى الجبابة وروى ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس قال كنت أقود ابن
عباس إلى المصلي فيسمع الناس يكبرون فيقول ما شأن الناس أكبر الامام فأقول لا
فيقول أجبائين الناس فأفكر ابن عباس في هذا الخبر التكبير في طريق المصلي وهذا يدل
على أن المراد عنده التكبير المذكور في الآية وهو التكبير الذي يكبره الامام في الخطبة
بما يصلح أن يكبر الناس معه وماروى عنه أنه حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال
شوال أن يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم فليس فيه دلالة على الجمهور وجائز أن يريد به
تكبيرهم في أنفسهم وقد روى عن ابن عمر أنه كان إذا خرج يوم الفطر ويوم الاضحية
يكبر ويرفع صوته حتى يحجى المصلي وروى عن زيد بن أسلم أنه قال ذلك على تكبير
يوم الفطر واختلف فقهاء الامصار في ذلك فروى المصلي عن أبي يوسف عن أبي حنيفة
قال يكبر الذي يذهب إلى العيد يوم الاضحية ويجهر بالتكبير ولا يكبر يوم الفطر وقال
أبو يوسف يكبر يوم الاضحية والفطر وليس فيه شيء موقت لقوله تعالى (ولتكبروا الله

على ما هذاكم) وقال عمرو سألت محمدا عن التكبير في العيدين فقال نعم يكبر وهو قولنا
وقال الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن التكبير في العيدين ليس بواجب في الطريق ولا في
المصلى وإنما التكبير الواجب في صلاة العيد وذكر الطحاوي أن ابن عمر كان
يحكي عن أصمنا جميعا أن السنة عندهم في يوم الفطر أن يكبروا في الطريق إلى المصلى
حتى يأنوه ولم تكن تعرف ما حكاها المصلي عنهم وقال الأوزاعي ومالك يكبر في خروجه إلى
المصلى في العيدين جميعا قال مالك ويكبر في المصلى إلى أن يخرج الإمام فإذا خرج الإمام
قطع التكبير ولا يكبر إذا رجع وقال الشافعي أحب أظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر
وإذا غدوا إلى المصلى حتى يخرج الإمام وقال في موضع آخر حتى يفتح الإمام الصلاة.
قال أبو بكر تكبير الله هو تعظيمه وذلك يكون بثلاثة معان عقد الضمير والقول والعمل
فمقد الضمير هو اعتقاد توحيد الله تعالى وعدله وصحة المعرفة به وزوال الشكوك وأما
القول فالأقرار بصفاته العلى وإسائه الحسنى وسائر ما مدح به نفسه وأما العمل فعبادته
بما يمدح به من الأعمال بالجوارح كالصلاة وسائر المفروضات وكل ذلك غير مقبول إلا
بعد مقدمة الاعتقاد له بالقلب على الحد الذي وصفنا وإن يتحرى بجميع ذلك موافقة
أمر الله كما قال عز وجل (ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان
سعيهم مشكورا) فشرطه بما تحرى موافقة أمر الله بذكره إرادة الآخرة ولم يقتصر
عليه حتى ذكر العمل لله وهو السعي وعقد ذلك كله بشرطة الإيمان بقوله (وهو
مؤمن) ثم عقبه بذكر الوعد لمن حصلت له هذه الأعمال فقال الله تعالى أن يجعلنا من
أهل هذه الآية وإن يوفقنا إلى ما يؤدينا إلى مرضاته. وإذا كان تكبير الله تعالى ينقسم إلى
هذه المعاني التي ذكرنا وقد علمنا لا محالة أن اعتقاد التوحيد والإيمان بالله ورسوله
شرط في سائر القرب وذلك غير مختص بشيء من الطاعات دون غيرها ومعلوم أيضا أن
سائر المفروضات التي يتعلق وجوبها بأسباب أخرى مبنية على صيام رمضان ثبت أن
التعظيم المذكور في هذه الآية ينبغي أن يكون متعلقا بكامل عقد رمضان وأولى
الاشياء به إظهار لفظ التكبير ثم جائز أن يكون تكبير يشغله الإنسان في نفسه عند
رؤية هلال شوال وجائز أن يكون المراد ما تاوله كثير من السلف على أنه التكبير
المنعول في الخروج إلى المصلى وجائز أن يريد به تكبيرات صلاة العيد كل ذلك يحتمله
اللفظ ولا دلالة فيه على بعض دون بعض فأيها فعل فقد قضى عبدة الآية وفعل
مقتضاها ولا دلالة في اللفظ على وجوبه لأن قوله تعالى (ولتكبروا لله) لا يقتضى

الوجوب انما جزان يتناول ذلك النفل الا ترى انما تكبر لله او فعضه بما يظهر من التكبير قنلا ولا خلاف بين الفقهاء ان اظهار التكبير ليس بواجب ومن كبر فانما فعله استحبابا ومع ذلك فانه متى فعل ادنى ما يسمى تكبيرا فقد وافق مقتضى الآية الا ان ماروى من ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن السلف من الصدر الاول والتابعين في تكبيرهم يوم الفطر في طريق المصلى يدل على انه مراد الآية فلا يظهر من ذلك ان فعله مندوب اليه ومستحب لاحتمال واجبا * والذي ذكره ابن ابي عمران هو اولى بمذهب ابن حنيفة وسائر اصحابنا لما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من طريق الزهري وان كان مرسلًا وعن السلف فلان ذلك موافق لظاهر الآية اذ كانت تقتضى تحديد تكبير عند اكمال العدة والفطر اولى بذلك من الاضحي واذا كان ذلك عنده مسنونًا في الاضحي فالفطر كذلك لان صلاتي العيد لا تختلفان في حكم التكبير فيهما والخطبة بعدهما وسائر سننهما فكذلك ينبغي ان تكون سنة التكبير في الخروج اليهما * وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول أهل الجبر لان فيها ان الله قدار ادم من المكلفين اكمال العدة واليسر وليكبروه ويحمدوه ويشكروه على نعمته وهذا يتهلّم الى هذه الطاعات التي يستحقون بها الثواب الجزيل فقد اراد من الجميع هذه الطاعات وفعل الشكر وان كان فيهم من يعصيه ولا يشكره فثبت بدلالة هذه الآية ان الله لم يرد من احدا ان يعصيه ولا ان يترك فروضه واوامره بل اراد من الجميع ان يطعموه ويشكروه ومع ما دلّت العقول عليه بان فاعل ما اريد منه مطيع للسريد متبع لامره فلو كان الله تعالى مريدا للمعاصي لكان المعصاة مطيعين له فدلالة العقول موافقة لدلالة الآية والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب

(باب الاكل والشرب والجماع ليلة الصيام)

قال الله تعالى (احل حكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (ثم آمو الصيام الى الليل) روى عن ابن عباس ان ذلك كان في الفرض الاول من الصيام بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذي من قبلكم) وانه كان صومه ثلاثة ايام من كل شهر وانه كان من حين يصلي العتمة يحرم عليهم الطعام والشرب والجماع الى القنابة رواه عطية عن ابن عباس وروى عكرمة عن ابن عباس مثله ولم يذكر انه كان في الصوم الاول وروى عطاء عن ابن عباس انه كان اذا صلى العتمة وورقدهم عليه الطعام

والشراب والجماع وروى الضحاك انه كان يحرم ذلك عليهم من حين يصلون العتمة وعن معاذ انه كان يحرم ذلك عليهم بعد النوم وكذلك ابن ابي ليلى عن اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا ان رجلا من الانصار لم ياكل ولم يشرب حتى قام فاصبح صائما فاجبهده الصوم وجاء صمرو وقد اصاب امرأته بعد ما قام فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فانزل الله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ونسخ به تحريم الاكل والشرب والجماع بعد النوم . ورفث المذكور هو الجماع لا خلاف بين اهل العلم فيه واسم الرفث يقع على الجماع وعلى الكلام الفاحش ويكنى به عن الجماع قال ابن عباس في قوله (فلارفت ولا فسوق) انه مراجعة النساء بذكر الجماع . قال المعجاج

* عن الفاورث التكلم *

فاولى الاشياء بمعنى الآية هو الجماع نفسه لان رفث الكلام غير مباح ومراجعة النساء بذكر الجماع ليس لها حكم يتعلق بالصوم لا فيما سلف ولا في المستقبل فعمل ان المراد هو ما كان محررا عليهم من الجماع فايصح لهم بهذه الآية ونسخ به ما تقدم من الخطر . وقوله تعالى (هن لباس لكم وانتم لباس لهن) بمعنى هن كاللباس لكم في اباحة المباشرة وملازمة كل واحد منهما لصاحبه . قال النافذة الجمعدى

اذا ما الضمير جمع ثنى عطفه * تثنت عليه فكافت لباسا

ومحتمل ان يريد باللباس الستر لان اللباس هو ما يستر وقد سمي الله تعالى القليل لباسا لانه يستر كل شئ يشتمل عليه بظلامه فان كان المعنى ذلك فالمراد كل واحد منهما مستر صاحبه عن التخطي الى ما يهتك من الفواحش ويكون كل واحد منهما متعففا بالآخر مستترا به . وقوله تعالى (علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم) ذكر للحال التى خرج عليها الخطاب واعتداد بالنعمة علينا بالتخفيف باباحة الجماع والاكل والشرب في ليالى الصوم واستدعاء لشكره عليها ومعنى قوله (تختانون انفسكم) أى يستأثر بعضكم ببعض في مواضع المحظور من الجماع والاكل والشرب بعد النوم في ليالى الصوم كقوله (تختانون انفسكم) يعنى يقتل بعضكم بعضا . ومحتمل ان يريد به كل واحد في نفسه بانه يخونها وسماها ثنائنا لنفسه من حيث كان ضرره ثائدا عليه . ومحتمل ان يريد به انه يعمل عمل المستأثر فهو يعامل نفسه بعمل الخائن لها والخيانة هى انتقاص الحق على جهة المساورة . قوله تعالى (فتاب عليكم) يحتمل معنيين احدهما قبول التوبة من خيانتهم لاقصمهم والاخر التخفيف عنكم بالخصة والاباحة كقوله تعالى

(علم ان لن تحضوه فتابع عليكم) يعني والله أعلم خفف عنكم وكفالت عقيب ذكر حكم قتل الخطأ (فن لمجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله) يعني تخفيفه لان قاتل الخطأ لم يفعل شيئا تملكه التوبة منه . وقوله تعالى (وعفا عنكم) يحتمل ايضا العفو عن الذنب الذي اقر فوه بخياقتهم لانفسهم ثم لما احدثوا التوبة منه عفا عنهم في الحياة . ويحتمل ايضا التوسعة والتسهيل باباحة ما اباح من ذلك لان العفو بمعبره في افاقة عن التسهيل كقول النبي ﷺ اول الوقت رضوان الله وآخرة عفو الله يعني تسهيله وتوسعته . وقوله تعالى (فالاّن باشروهن) اباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك في ليالي الصوم . والمباشرة هي الصاق البشرة بالبشرة وهي في هذا الموضوع كناية عن الجماع قال زين بن اسلم هي الموافقة والجماع وقال في المباشرة مرة هي الصاق الجلد بالجلد وقال الحسن المباشرة للنكاح وقال مجاهد الجماع وهو مثل قوله عز وجل (ولا تباشروهن واتم ما كنون في المساجد) وقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال عبد الوهاب عن ابيه عن ابن عباس قال الولد عن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله وروى معاذ ابن هشام قال حدثني ابي عن عمرو بن مالك عن ابي الجوزاء عن ابن عباس (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال ليلية القدر وقال قتادة في قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال الرخصة التي كتب الله لكم . قال ابو بكر اذا كان المراد بقوله (فالاّن باشروهن) الجماع فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) لا ينبغي ان يكون محمولا على الجماع لما فيه من تكرار المعنى في خطاب واحد ونحن متى امكننا استعمال كل لفظ على فائدة مجدة فغير جائز الاقتصار بها على فائدة واحدة وقد ادا قوله (فالاّن باشروهن) اباحة الجماع فالواجب ان يكون قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) على غير الجماع ثم لا يخار من ان يكون المراد به ليلية القدر على ما رواه ابو الجوزاء عن ابن عباس والولد على ما روى عنه وعن غيره ممن قدمنا ذكره او الرخصة على ما روى عن قتادة فلما كان اللفظ محتملا لهذه المعاني ولولا احتمالها لما اتاهوا السلف عليها وجب ان يكون محمولا على الجميع وعلى ان السكّر مراد الله تعالى فيكون اللفظ منتظما لطلب ليلية القدر في رمضان ولا يتابع رخصة الله تعالى ولطلب الولد فيكون المبدأ مجورا على ما يقصده من ذلك ويكون الامر بطلب الولد على معنى ما روى عن النبي ﷺ انه قال تزوجوا الولود فان مكثركم بالام يوم القيامة وكما سأل زكريا به ان يرزقه ولدا بقوله (فهبلى من لداك وليا يرثنى ويرث من آل يعقوب) . وقوله (وكلوا واشربوا) اطلاق من حظر

كقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله) وقوله (واذا حللتم فاصطادوا) ونظائر ذلك من الاباحة الواردة بعد الحظر فيكون حكم اللفظ مقصوراً على الاباحة لاعلى الايجاب ولا تندب واما قوله (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) قال ابو بكر قد اقتضت الآية اباحة الاكل والشرب والجماع الى ان يتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر . روى ان رجلاً منهم حملوا ذلك على حقيقة الخيط الابيض والاسود وتبين أحدها من الآخر منهم عدى بن حاتم حدثنا محمد بن بكر قال ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حصين بن نمير قال وحدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا ابن ادريس المعنى عن حصين عن الشعبي عن عدى بن حاتم قال لما نزلت هذه الآية (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) قال اخذت عقلاً ابيض وعقلاً اسود فوضعتهم تحت سادق فنظرت فلم اتبين فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك فقال ان وسادك اذا لعريض طويل انما هو الليل والنهار قال عثمان انما هو سواد الليل وبياض النهار * قال وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد الراسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد الجاني قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابي مريم عن ابي غسان عن محمد بن مطرف قال اخبرنا ابو حازم عن سهل بن سعد قال لما نزل قوله (واكلوا وشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) ولم ينزل (من الفجر) قال فكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احداهم في رجله الخيط الابيض والخيط الاسود فلا يزال ياكل ويشرب حتى يتبين له فانزل الله بعد ذلك (من الفجر) فعملوا انه انما يعني بذلك الليل والنهار قال ابو بكر اذا كان قوله (من الفجر) مبيناً فيه فلا لباس على احد في انه لم يرد به حقيقة الخيط لقوله (من الفجر) ويشبه ان يكون انما اشتبه على عدى وغيره ممن حمل اللفظ على حقيقة قبل نزول قوله (من الفجر) وذلك لان الخيط اسم للخيط المعروف حقيقة وهو مجاز واستعارة في سواد الليل وبياض النهار وجائز ان يكون ذلك قد كان شائعاً في لغة قريش ومن خوطبوا به ممن كان يحضره النبي ﷺ عند نزول الآية وان عدى بن حاتم ومن اشكل عليه ذلك لم يكونوا يعرفوا هذه اللفظة لانه ليس كل العرب تعرف سائر لغاتها وجائز مع ذلك ان يكونوا عرفوا ذلك اسماً للخيط حقيقة ولبياض النهار وسواد الليل مجازاً ولكنهم حملوا اللفظ على الحقيقة فلما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم اخبرهم عن اداء الله

تمالى منه وانزل الله تعالى بعد ذلك (من الفجر) فزال الاحتمال وصار المفهوم من
اللفظ سواد الليل وبياض النهار وقد كان ذلك امما لسواد الليل وبياض النهار في
الجاهلية قبل الاسلام مشهورا ذلك عندهم قال أبو داود الايادي
ولما اضاءت لنا ظلمة ولا ح من الصبح خيط اثارا
وقال آخر في المحيط الاسود

قد كاد يبدوا وبدت تباشره وسدف الخيط البهم ساره
فقد كاد ذلك مشهورا في اللسان قبل نزول القرآن به وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى
الخيط الابيض هو الصبح والخيط الاسود الليل قال والخيط هو اللون * فان
قيل كيف شبه الليل بالخيط الاسود وهو مشتمل على جميع العالم وقد علمنا ان الصبح
انما شبه بالخيط لانه مستطيل او مستعرض في الافق فاما الليل فليس بينه وبين الخيط
تشابه ولا مشاكلة * قيل له ان الخيط الاسود هو السواد الذي في الموضع قبل
ظهور الخيط الابيض فيه وهو في ذلك الموضع مساو للخيط الابيض الذي يظهر
بعده فن أجل ذلك سعى الخيط الاسود * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
في تحديد الوقت الذي يحرم به الاكل والشرب على الصائم ما حدثنا محمد بن بكر قال
حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن عبد الله بن سواده
القشيري عن أبيه قال سمعت سمره بن جندب يخطب وهو يقول قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال ولا بياض الافق الذي هكذا حتى
يستطير * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال
حدثنا ملازم بن عمرو عن عبد الله بن النعمان قال حدثني قيس بن ملق عن أبيه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا واشربوا ولا يهدينكم الساطع المصعد فكلوا
واشربوا حتى يعترض لكم الاحمر فذكر في هذا الخبر الاحمر ولا خلاف بين المسلمين
ان الفجر الابيض المعترض في الافق قبل ظهور الحمرة محرم بالطعام والشرب على
الصائم وقال عليه السلام لعدي بن حاتم انما هو بياض النهار وسواد الليل ولم يذكر
الحمرة فان قيل قد روى عن حذيفة قال تسحر فامع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان
نهارا الا ان الشمس لم تطلع . قيل له لا يثبت ذلك عن حذيفة وهو مع ذلك من اخبار
الاحاد فلا يجوز الاعتراض به على القرآن قال الله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فوجب الصوم والامساك عن الاكل والشرب

بظهر الخيط الذي هو بياض الفجر وحديث حذيفة أن حمل على حقيقته كان مبهما لما حظرته الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عدي بن حاتم هو بياض النهار وسواد الليل فكيف يجوز الأكل نهاراً في الصوم مع تحريم الله تعالى إياه بالقرآن والسنة ولو ثبت حديث حذيفة من طريق النقل لم يوجب جواز الأكل في ذلك الوقت لأنه لم يعمز الأكل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإنما أخبر عن نفسه أنه أكل في ذلك الوقت لأن النبي صلى الله عليه وسلم فكونه مع النبي صلى الله عليه وسلم في وقت الأكل لا دلالة فيه على علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك منه وإقراره عليه ولو ثبت أنه عليه السلام علم بذلك وإقراره عليه احتمل أن يكون ذلك كان في آخر الليل قرب طلوع الفجر فسماء نهاراً أقرب به منه كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو ابن محمد الناقدا قال حدثنا حماد بن خالد الخياط قال حدثنا معاوية بن صالح عن يونس ابن سيف عن الحرث بن زياد عن أبي رهم عن العرياض بن سارية قال دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجور في رمضان فقال هلم إلى الغداء المبارك فسمي السجور غداء لقربه من الغداء كذلك لا يمتنع أن يكون حذيفة سمي الوقت الذي تسحر فيه نهاراً أقرب به من النهار . قال أبو بكر فقد وضع يماننا من كتاب الله وتوقف فيه صلى الله عليه وسلم أن أول وقت الصوم هو طلوع الفجر الثاني المعترض في الأفق وإن الفجر المستطيل إلى وسط السماء هو من الليل والعرب تسميه ذقب السرحان . وقد اختلف أهل العلم في حكم الشاك في الفجر فذكر أبو يوسف في الأملاء أن أبا حنيفة قال يدع الرجل السجور إذا شك في الفجر أحب إلى فإن تسحر فصومه تام وهو قولهم جميعاً في الأصل وقال أن أكل فلا قضاء عليه وحكى ابن سباعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه إن أكل وهو شاك قضى يوماً وقال أبو يوسف ليس عليه في الشك قضاء وقال الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إن كان في موضع يستبين الفجر ويرى مظلمة من حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل ما لم يستبين له الفجر وهو قول الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) قال وقال أبو حنيفة إن كان في موضع لا يرى فيه الفجر أو كافت بممرة وهو يشك في الفجر فلا يأكل وإن أكل فقد أساء وإن كان أكبر رأي أنه أكل والفجر طالع قضى والألم يقضى وسواء كان في سفر أو حضر وهذا قول زفر وإبي يوسف وبه تأخذ وكذلك روى عنهم في الشك في غيبوبة الشمس على هذا الاعتبار * قال أبو بكر وينبغي أن

يكون رواية الاصل ورواية الاملاء في كراهيتهم الا كل عند الشك في الفجر محمولين
على ما رواه الحسن بن زياد لانه فسر ما جموله في الرايتين الاخرين ولا نهما وافقة
لظاهر الكتاب وقد روى عن ابن عباس انه يثرب رجلين لينظر طلوع الفجر في
الصوم فقال احدهما قد طلع وقال الآخر لم يطلع فقالا اختلفنا فكل وكذلك روى
عن ابن عمر وذلك في حال امكن فيها الوصول الى معرفة طلوع الفجر من طريق المشاهدة
وقال تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فاباح
الاكل الى ان يتبين والتبين انما هو حصول العلم الحقيقي ومعلوم ان ذلك انما امر به
في حال يمكنهم فيها الوصول الى العلم الحقيقي بطولعه واما اذا كانت ليلة مقررة وليست
غيم أو في موضع لا يشاهد مطلع الفجر فانه مأمور بالاحتياط للصوم اذا سبيل له الى
العلم بحال الطلوع فالواجب عليه - مساك - استبرأ لدينه لما حدثنا شعبة قال حدثنا
يزيد بن ابي مرزوم السلولي قال سمعت ابا الجوزاء السعدي قال قلت للحسن بن علي مات ذكر
من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان يقول دع ماري بك الى ما لا يريك فان الصدق
طه أئينة والكذب ريبة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا داود قال حدثنا احمد بن
يونس قال حدثنا وشهاب حدثنا ابن عون عن الشعبي قال سمعت النعمان بن بشير
ولا اسمع أحدا بعده يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول ان الحلال بين وان الحرام بين
وبينهما أمور متشابهات وسأضرب في ذلك مثلا ان الله حي حي وان حي الله ما حرم
وانه من يربح حرام الخي يوشك ان يخاطره انه من يخاطر الربية يوشك ان يحصر
وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابراهيم بن موسى الرازي قال اخبرنا
عيسى قال حدثنا زكريا عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث قال وبينهما امور متشابهات لا يملكها كثير من الناس
فمن اتى الشبهات استبرأ عرضه ودينه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام فهذه
الاخبار تمنع من الاقدام على المشكوك فيه انه من المباح والمحظور فوجب استعظامها
فمن شك فلا سبيل له الى تبين طلوع الفجر في اول ما يطلع حتى يكون مستبرئا لدينه
وعرضه مجتنباً للريبة غير مواقع لحي الله تعالى فاستعملنا قوله (حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فيمن يمكنه معرفة طلوعه في اول احواله
فهذا مذهب اصحابنا وحجاجة فيما ذكرنا وقال مالك بن انس اكره ان يأكل اذا شك
في الفجر وان اكل فعليه القضاء وقال الثوري يتسحر الرجل ماشك حتى يروى الفجر

وقال عبيد الله بن الحسن والشافعي اذا كل شا كافي الفجر فلا شيء عليه * وأما قول من قال انه يا كل شا كا من غير اعتبار منه بمحال امكان التبين في حال طلوعه او تضر ذلك عليه فذلك اغفال منه لان ضررا لو كان في موضع ليس يحضرته من يعرفه طلوع الفجر لم يحزله الاقدام على الاكل بالشك وهو لا يأمن ان يكون قد اصبح وكذلك من كان في بيت مظلم لا يأمن طلوع الفجر لم يحزله الاقدام على الاكل بالشك فان اجاز هذا والشيء بالشك لزمه القاء الشك في كل موضع والاقدام على كل ما لا يأمن أن يكون محظورا من وطئ او غيره وفي استعمال ذلك مخالفة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من اجتناب الشبهات وترك الريب الى اليقين ومخالفة اجماع المسلمين لانهم لا يختلفون انه غير جائز له الاقدام على وطئ امرأة لا يعرفها وهو شاك في انها زوجته وكذلك من طلق احدى نساؤه يعني اثلاثا ونسبها فغير جائز له الاقدام على وطئ واحدة منهن باتفاق الفقهاء الا بعد العلم بانها ليست المطلقة * واما القول بايجاب القضاء على من اكل شا كافي الفجر فانه كما لا يبيح له الاقدام على المشكوك فيه فكذلك لا يوجب عليه القضاء بالشك لانه اذا كان الاصل براءة الدمة من الفرض فلا جائز ازامه بالشك والذي تضمنته هذه الآية من الحكم من عند قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (ومن الخيط الاسود من الفجر) فسح تحريم الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم بمد العتمة او بعد النوم وفيها الدلالة على فسح السنة بالقرآن لان الخطر المتقدم انما كان ثبوته بالسنة لا بالقرآن ثم فسح بالاباحة المذكورة في القرآن * وفيها الدلالة على ان الجنابة لا تنافي بحجة الصوم لمسا فيه من اباحة الجماع من أول الليل الى آخره مع العلم بان المجامع في آخر الليل اذا صادف فراغه من الجماع طلوع الفجر يصبح جنبا ثم حكم مع ذلك بصحة صومه بقوله (ثم اتوا الصيام الى الليل) وفيها بحث على طلب الولد بقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) مع تأويل من تأوله واحتمال الآية * * وفيها الدلالة على ان ليلة القدر في رمضان لان ابن عباس قد تأوله على ذلك فلولا انه محتمل له لما جاز أن يتأوله عليه وفيها النذب الى الترخص برخصة الله لنا ويل من تأوله على ما بينا فيما سلف وفيها الدلالة على ان آخر الليل الى طلوع الفجر الثاني بقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (حتى يتبين لكم) فنبت ان الليل الى طلوع الفجر وان ما بعد طلوعه فهو من النهار * وفيها الدلالة على اباحة الاكل والشرب والجماع الى أن يحصل له الاستبابة واليقين بطلوع الفجر وان

الشك لا يحظر عليه ذلك اذ غير جائز وجود الاستبابة مع الشك وهذا فيمن يصل الى الاستبابة وقت طلوعه وامان لا يصل الى ذلك لسائر اوضاعه بصرفه ونحو ذلك فغير داخل في هذا الخطاب لما بيننا آفاق قبل هذا الفصل وورود لفظ الاباحة بعد الحظر دليل على انه لم يرد به الايجاب لان ذلك حكم لفظ الاطلاق اذا كان وروده بعد الحظر على نحو ما ذكرنا من نظائره في قوله (واذا حلتم فاصطادوا) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض) ومع ذلك فليس يمنع ان يكون بعض الاكل والشرب مندوبا وهو ما يكون في آخر الليل على جهة السحور وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم الحرابي قال حدثنا مسدد قال حدثنا ابو عوانة عن قتادة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تسحروا فان في السحور بركة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن المبارك عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه عن ابي قيس مولى مهران عن العاص قال قال رسول الله ﷺ ان فصلا بين صيامكم وصيام اهل الكتاب اكلة السحور وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن عمرو الزبيدي قال حدثنا عبد الله بن شبيب قال حدثنا عبد الله بن سعيد عن عبد الرحمن بن زيد ابن اسلم عن ابيه عن ابن عمر ان رسول الله ﷺ قال نعم غداء المؤمن السحور وان الله وملائكته يصلون على المتسحرين فندب رسول الله ﷺ الى السحور وليس يمنع ان يكون مراد الله بقوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الابيض من الخطيط الاسود من الفجر) في بعض ما انتظمه اكلة السحور فيكون مندوبا اليها بالآية فان قيل قد تضمنت الآية لاحالة الرخصة في اباحة الاكل وهو ما كان منه في اول الليل لاعلى وجه السحور فكيف يجوز ان يلتزم لفظ واحد ندبا و اباحة قيل له لم يثبت ذلك بظاهر الآية وانما استدللنا عليه بظاهر السنة فاما ظاهر اللفظ فهو اطلاق اباحة على ما بيننا وفيها الدلالة على ان الغاية قد لا تدخل في الحكم المقدر بها بقوله عز وجل (حتى يتبين لكم الخطيط الابيض) وحال التبين غير داخلة في اباحة الاكل فيها ولا سرادة بهائم قال الله تعالى (ثم انموا الصيام الى الليل) فجعل الليل غاية الصيام ولم تدخل فيه وهو قد دخلت في بعض المواضع وهو قوله (ولا جنباً الا ما يرى سبيل حتى تغتسلوا) والغاية مرادة في اباحة الصلاة بعدها وكذلك قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) (وارجلكم الى الكعبين) فقد دخلت الغاية في المراد وذلك اصل في ان الغاية قد تدخل في حال ولا تدخل في اخرى وانها محتاج الى الدلالة في اسقاط حكمها او اثباته وهو اما قوله تعالى (ثم انموا)

الصيام الى الليل) فان عطفه على ما تقدم ذكره من اباحة الجماع والاكل والشرب يدل على ان الصوم المأمور به هو الامساك عن هذه الامور التي ذكر اباحتها ليلا وقد تقدم بيان ذلك مع ما يقتضيه الصوم الشرعي من المعاني التي بعضها امساك وبعضها شرط لكون الامساك صوما شرعيا وفي قوله (ثم اتعوا الصيام الى الليل) دلالة على ان من حصل مفطر اغير عذرانه غير جائز له الاكل بعد ذلك وان عليه ان يمك عما يمك عنه الصائم لان هذا الامساك ضرب من الصيام وقد روي انه عليه السلام بعث الى اهل العوالي يوم عاشوراء فقال من اكل فليصم بقية يومه ومن لم ياكل فليتم صومه فسمي الامساك بهذا الاكل صوما فان قيل اذ لم يكن صوما شرعيا لم يتناوله اللفظ لان قوله تعالى (ثم اتعوا الصيام الى الليل) المراد به الصوم الشرعي لا الصوم اللغوي قيل له هذا عندنا صوم شرعي قد امر به النبي ﷺ مع ايجابه القضاء وجوب القضاء لا يجزئه من ان يكون صوما مندوبا اليه مستحقا للثواب عليه وفيه الدلالة على ان من اصبح في رمضان غير ناول للصوم ان عليه ان يتم صومه ويجزئه من فرضه ما لم يفعل ما ينافي صحة الصوم من اكل او شرب او جماع فان قيل الذي يقتضيه الظاهر الامر باتمام الصوم والاقتمام يطلق فيما قد صح الدخول فيه وهو فلم يدخل فيه حتى يلحقه الخطأ بالاقتمام. قيل له لما اصبح ممسكا عما يجب على الصائم الامساك عنه فقد حصل له الدخول في الصوم لما بينا من ان الامساك قد يكون صوما شرعيا وان لم يحصل به قضاء فرض ولا تطوع ويدل على ان ذلك صوم مع عدم النية اتفاق جميع فقهاء الامصار على ان من اصبح في غير رمضان ممسكا عما يمك عنه الصائم غير ناول للصوم انه جائز له ان يتدبى فية التطوع ويجزئه ولو لم يكن مامضى صوما يتعلق به حكم الصوم الشرعي لما جاز ان يثبت له حكم الصوم بايجاد النية بعده الا ترى انه لو اكل او شرب ثم اراد ان ينوي صيا ما تطوعا لم يصح له ذلك فثبت بما وسقنا صحة دلالة قوله (ثم اتعوا الصيام الى الليل) على جواز فية صيام رمضان في بعض النهار والله تعالى اعلم بالصواب

(باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه)

قوله عز وجل (ثم اتعوا الصيام الى الليل) يدل على ان من دخل في صوم التطوع لزمه اتمامه وذلك لان قوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى فداكم) عام في سائر الليالي التي يريد الناس الصوم في صبيحتها وغير جائز الاقتصار به على ليالي صيام رمضان دون غيرها

لما فيه من تخصيص العموم ببلادة ولما كانت حكم اللفظ مستعملا في اراحة الاكل والشرب في ليالي صوم التطوع ثبت انها مرادة باللفظ فاذا كان كذلك ثم عطف عليه قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) اقتضى ذلك لزوم اتمام الصوم الذي صح له الدخول فيه تطوعا كان ذلك الصوم او فرضا واما امر الله تعالى على الوجوب بغير جائز لا حد دخل في صوم التطوع او الفرض اخرج منه بغير عذر واذا ازم المضي فيه واطمامه بظواهر الآية فقد صح عليه وجوبه ومتى افسده لم يفسد قضاءه كسائر الواجبات. فان قيل قدر وى ان الآية نزلت في صوم الفرض فوجب ان يكون مقصور الحكم عليه. قيل له نزول الآية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عموم اللفظ لان الحكم عندنا لفظ لا لسبب ولو كان الحكم في ذلك مقصورا على السبب لوجب ان يكون خاصا في الدين اختلفوا انفسهم منهم فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفي غيرهم ممن ليس في مثل حالهم دل ذلك على ان الحكم غير مقصور على السبب وانه عام في سائر الصيام كهو في سائر الناس في صوم رمضان فصيح بما وصفنا وجه الاستدلال بقوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) على لزوم الصوم بالدخول فيه. وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر من دخل في صيام التطوع او صلاة التطوع فافسده وعرض له فيه ما يفسده فعليه القضاء وهو قول الاوزاعي اذا افسده وقال الحسن بن صالح اذا دخل في صلاة التطوع فاقبل ما يلزمه ركعتان وقال مالك ان افسده هو فعليه القضاء ولو طرأ عليه ما أخرجه منه فلا قضاء عليه وقال الشافعي رحمه الله ان افسد ما دخل فيه تطوعا فلا قضاء عليه وروى عن ابن عباس وابن عمر مثل قولنا. حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا هشيم قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة عن أنس بن سيرين قال سمعت يوما فاجهت فافطرت فسألت ابن عباس وابن عمر فامراني أن أصوم يوما مكانه وروى طلحة بن يحيى عن مجاهد قال هو بمنزلة الصدقة يخرجها الرجل من ماله فان شاء امضاها وان شاء امسكها ولم يختلفوا في الحج والعمرة اذا احرم بها تطوعا ثم افسدها ان عليه قضاؤها وان احصر فيها فقد اختلف الناس فيه ايضا فقال اصحابنا ومن تابعهم عليه القضاء وقال مالك والشافعي لا قضاء عليه. وما قدمنا من دلالة قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) بوجوب القضاء سواء خرج منه بعذر او بغير عذر لان الآية قد اقتضت الايجاب بالدخول واذا وجب لم يختلف حكمه في ايجاب القضاء اذا كان خروجه بعذر او بغير عذر كسائر ما وجبه

الله عليه من صيام او صلاة او غيرها كالنذور ونظير هذه الآية في ايجاب التقرب
فالدخول فيها قوله (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رافة ورحمة و رهافية ابتدعوها
ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فارعوها حق رعايتها) والا ابتداع قد يكون
بالفعل وقد يكون بالقول ثم ذم تارك رعايتها بعد الابتداع فدل ذلك على ان من ابتدع
قربة بالدخول فيها او بايجابها بالقول ان عليه اتمامها لانه متى قطعها قبل اتمامها فلم يرعها
حق رعايتها والدم لا يستحق الا بترك الواجبات فدل ذلك على ان زومها بالدخول كمو
بالنذر والايجاب بالقول * ويحتج في مثله ايضا بقوله (ولا تكونوا كالتى نقصت
غز لها من بعد قوة انكاثا) جملة الله مثلا لمن عهد له عهداً او حلف بالله ثم لم يوف به ويقضه
هو موصوف في كل من دخل في قربة فيكون منيبا عن تقضها قبل اتمامها لانه متى نقصها فقد
افسد ماضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ويصير بمنزلة ناقضة غز لها بعد
قتلها بقوا وهذا يوجب ان كل من ابتدأ في حق الله وان كان متطوعا به فاعليه اتمامه
والوابة ثلاثا يكون بمنزلة ناقضة غز لها * فان قيل انما زلت هذه الآية فيمن تقض
العهد والايمان بعد توكيدها لانه قال تعالى (وافرأوا ليعهد الله اذا اهاهتتم) ثم عطف
عليه قوله (ولا تكونوا كالتى نقصت غز لها من بعد قوة) . قيل له تزول على سبب
لا يمنع اعتبار عموم لفظها وقد بينا ذلك في مواضع ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ولا
تبطلوا ايمانكم) وقد علمنا ان اقل ما يصح في الفرض من الصوم يوم كامل وفي الصلاة
ركعتان ولا تصح النوافل وتكون قربة الاحسب موضوعها في الفروض بدلالة انه
يحتاج الى استيفاء شرطها لا ترى ان صوم النفل مثل صوم الفرض في زوم الامساك
عن الجماع والاكل والشرب وكذلك صلاة التطوع محتاج من القراءة والطهارة والستر
الى مثل ما شرط في الفروض ولما لم يكن في اصل الفرض ركعة واحدة ولا صوم بعض يوم
وجب ان يكون كذلك حكم النفل فتدخل في شيء منه ثم افسده قبل اتمامه فقد ابطله
وابطال ثواب ما فعله منه وقوله تعالى (ولا تبطلوا ايمانكم) يمنع الخروج منه قبل
اتمامه انتهى الله تعالى اياه من ابطاله واذا زمه اتمامه فقد وجب عليه قضاءه اذا خرج
منه قبل اتمامه معذورا كانت في خروجه او غير معذور . ويدل عليه من جهة السنة
ماروى عن النبي ﷺ انه نهى عن البتراء وهو ان يوتر الرجل بركعة فاقضى هذا
اللفظ ايجاب اتمامه واذا وجب اتمامها فقد ثبت في افسدها او فسدت عليه فغير
اختياره فزومه قضاءها كسائر الواجبات ويدل عليه حديث الحجاج بن عمرو الانصاري

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال
عكرمة فذكرت ذلك لابن عباس وابي هريرة فقالا صدق فصار ترواته عن النبي صلى
الله عليه وسلم ثلاثة وذلك يدل على معنيين احدهما ان امة بالدخول فيه لا تلم بفرق بين
الفرض والنفل والثاني انه وان خرج منه بغير اختيار منه فان القضاء واجب عليه .
ويدل عليه ايضا ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال
حدثنا عبد الله بن وهب قال اخبرني حيوة بن شريح عن ابن الهاد عن زميل مولى عروة
عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت اهدى لي ولحفصة طعام وكنا صائمتين فافطرنا ثم
دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله اهديت لنا هدية فاشتريناها فافطرنا
فقال لا عليكم كما صومتم ما مكانه يومنا اخر وهذا يدل على وجوب القضاء في التطوع لا تلم
بساأها عن جهة صومها . وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبد الله
قال حدثنا القعنبي قال حدثنا عبد الله بن مهران عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة انها قالت
اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدى لنا طعام فافطرنا فاسألت حفصة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا ما مكانه . قال عبد الباقي وحدثنا عبد الله
ابن اسيد الاصبهاني الا كبر قال حدثنا اذهر بن جميل قال حدثنا ابو همام محمد بن الزبير قال
عن عبد الله بن مهران عن الزهري عن عروة عن عائشة نحوه . قال عبد الباقي وحدثنا
اسحق قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن الزهري ان حفصة وعائشة وذكر
نحوه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضيا ما مكانه يومنا واصحاب حديث يتكلمون
في اسناد هذا الحديث باشياء يطعنون بها فيه احدها ما حدثنا به عبد الباقي بن قانع قال
حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال سمعت سفيان يحدث عن الزهري ف قيل
للهري هو من حديث عروة فقال الزهري ليس هو من حديث عروة قال الحميدي
واخبرني غير واحد عن معمر انه قال لو كان من حديث الزهري ما نسيتنه وهذا الذي
ذكره لا يبطئه عندنا لانه جائز ان يريد الزهري بذلك انه لم يسمعه من عروة وسمعه
من غير عروة واكثر احواله ان يكون مرسل عن عروة وارساله لا يفسده عندنا واما
قول معمر لو كان من حديث الزهري ما نسيتنه فليس بشيء لان النسيان جائز عليه في
حديث الزهري كجواز حديث غيره واكثر احواله ان لا يكون معمر قد سمعه من
الزهري وغير معمر قد سمعه من الزهري ورواه عنه فلا يفسده ان لا يكون معمر قد
رواه عنه وقد رواه زميل مولى عروة عن عروة ويطعنون فيه ايضا بما ذكره ابن جريج

انه قال لزهري في هذا الحديث اسمعته من عروة قال انما اخبرني به رجل بباب عبد الملك وروى في غير هذا الحديث ان الرجل سليمان بن ارقم وكيفما قصرت به الحال فليس فيه ما يفسده على مذهب الفقهاء وما يعترض به اصحاب الحديث من مثل هذا لا يفسد الحديث ولا يقدح فيه عندهم . وقد روى ايضا خفيف عن عكرمة عن ابن عباس ان حفصة وعائشة اصبحتا صائمتين فاهدى لهما طعام فافطرتا فامرهما النبي صلى الله عليه وسلم ان تقضيا يومه . وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا حاتم بن اسماعيل عن ابي حمزة عن الحسن عن ابي سعيد الخدري ان عائشة وحفصة اصبحتا صائمتين فاهدى لهما طعام فدخل النبي صلى الله عليه وسلم وهما اكلان فقال ألم تصبحا صائمتين قالتا بلى قال اقضيا يومه ما مكافئه ولا تمودا . وقد روى من طريق آخر وهو ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا حرملة قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا جابر بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدى الينا طعام فاجعنا فافطرتا فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم بدرتني حفصة فسالته وهي ابنة ابيها فقال عليه السلام صوما يومه ما مكافئه وروى الحجاج بن ارمطة عن ابي هريرة عن عروة عن عائشة مثل ذلك وقد روى عبيد الله بن عمر عن نافع عن عبد الله بن عمر هذه القصة وذكر نحوها الا انه لم يذكر تطوعا * فهذا آثره مستفيضة قد رويت من طرق في بعضها انهما اصبحتا صائمتين متطوعتين وفي بعضها لم يذكر التطوع وفي كلها الامر بالقضاء . ويدل على وجوب القضاء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه فيء وهو صائم فليس عليه قضاء وان استقاء فليقض وفي هذا الحديث ما يوجب القضاء على الصائم المتطوع اذا استقاء صوما لانه عليه السلام لم يفرق بين المتنفل وبين من يصوم فرضا . ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على ان المتصدق يصدقة تطوعا اذا قبضها من تصدق بها عليه لا يرجع فيها المانيه من ابطال القرية التي حصلت لها بها فكذلك الداخل في صلاة او صوم تطوعا غير جائز له الخروج منها قبل امامها المانيه من ابطال ما تقدم منه فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة فان قيل هو بمنزلة الصدقة التي لم تقبض لانه انما امتنع من فعل ما بقي اجزاء الصلاة والصوم بمنزلة المتنع من تسليم الصدقة . قيل له لو لم يكن الا كذلك

لكن كما ذكرت لكنه لما كان في الخروج منه قبل اتمامه ابطال ما تقدم لم يكن له
سبيل الى ذلك ومتى فعله لم يفسد القضاء الا ترى انه لا يصح صوم بعض النهار دون بعض
وان من اكل في اول النهار لا يصح له صوم بقية وكذلك من صام اوله ثم انظر في باقية
فقد اخرج نفسه من حكم صوم ذلك اليوم راسا واطل به حكم ما فعله كالأجر في الصدقة
المقبوضة فصار كما اذا رجع في صدقة مقبوضة لم يرددها الى المنصدق بها عليه ويدل
عليه ايضا اتفاق الجميع على ان المحرم بحج او عمرة تطوعا متى افسده لم يفسد القضاء وكان
الدخول فيه بمنزلة الايجاب بالقول . فان قيل انما لم يفسد القضاء لان فساد لا يخرج منه
وليس ذلك كسائر القرب من الصلاة والصوم اذ هو يخرج منهما بالافساد . قيل له
هذا الفرق لا يمنع تساويهما في جهة الايجاب بالدخول ولا يخلو هذا المحرم من ان
يكون قد تزمه الاحرام بالدخول ووجب عليه اتمامه او لم يلم به فان كان قد تزمه اتمامه
فالواجب عليه القضاء سواء احصر او افسده بفعله لان ما قد وجب لا يختلف حكمه
في وقوع الفساد فيه بفعله او غير فعله مثل النذر وحجة الاسلام فتى اتفقنا على انه متى
افسده لم يفسد قضاءه ووجب ان يكون ذلك حكمه اذا احصر وتعذر فعله من غير جهته
كسائر الواجبات وعلى ان السنة قد قضت بطلان قول الخلف وهو قول النبي صلى الله
عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل فالواجب عليه القضاء مع وقوع
المنع من قبل غيره واذ اثبت ذلك في الحج والعمرة وجب مثله في سائر القرب التي شرط
صحتها اتمامها وكان بعضها متوقفا ببعض وذلك مثل الصلاة والصيام ويجب ان لا يختلف
في وجوب قضائه حكم خروجه منها بفعله او غير فعله كما في سائر الواجبات . واحتج
من خالف في ذلك بحديث أم هانئ ع حين قالها النبي صلى الله عليه وسلم سورة فشر به
ثم قالت اني كنت صائمة وكرهت ان ارد سورك فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من قضاء
رمضان فاقضى وما مكانه وان كان تطوعا فن شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى وهذا
حديث مضطرب السند والمتن جميعا . فاما اضطراب سنده فان مماك بن حرب يروي به
مرة ثم سمع أم هانئ ع ومرة يقول هارون بن أم هانئ ع او ابن ابنة أم هانئ ع ومرة
يروي عن ابني أم هانئ ع ومرة عن ابن أم هانئ ع قال اخبرني اهلنا ومثل هذا الاضطراب
في الاسناد يدل على قلة ضبط رواة . واما اضطراب المتن فن قبل ما حدثنا محمد بن
بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا جرير بن عبد الحميد
عن يزيد بن ابي زياد عن عبد الله بن الحرث عن أم هانئ ع قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة

جاءت فاطمة فجلبت عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانيء عن يمينه قال
فجاءت الوليدة فإفاء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم فاوله أم هانيء فشربت منه ثم
قالت يا رسول الله افطرت وكنت صائمة فقال لها أنت تقضين شيئا قالت لا قال فلا
يضرك أن كان تطوعا فذكر في هذا الحديث أنه قال لا يضرك وليس في ذلك نفي لوجوب
القضاء لا فافا كذلك تقول أنه لم يضرها لأنها لم تعلم أنه لا يجوز لها الافطار او علمت ذلك
ورأت اتباع النبي صلى الله عليه وسلم بالشرب والافطار أولى من المضى فيه وحدثنا
عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا أبو داود
الطيالسي قال حدثنا شعبه قال أخبرني جمعة رجل من قرين وهو ابن أم هانيء وكان
سماك بن حرب يحدثه يقول أخبرني ابنا أم هانيء قال شعبة فلقيت أفا افضلها جمعة
فحدثني عن أم هانيء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فتناولته شرابا فشرب
ثم فاولها فشربت فقالت يا رسول الله أني كنت صائمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصائم المتطوع أمين نفسه أو أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء افطر فقلت لجمعة سمعته
أفت من أم هانيء فقال أخبرني أهلنا وأبو صالح مولى أم هانيء عن أم هانيء ورواه
سماك عن سمع أم هانيء وذكر فيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتطوع بالخيار
إن شاء صام وإن شاء افطر وروى سماك عن هارون بن أم هانيء عن أم هانيء وقالت فيه
أن كان من قضاء رمضان فصومي يوما مكانه وإن كان تطوعا فان شئت فصومي وإن شئت
فأفطري ولم يذكر في شيء من هذا الاخبار في القضاء وإنما ذكر فيه أن الصائم بالخيار
وأنه أمين نفسه وإن له أن يفطر في التطوع ولم يقل لا قضاء عليك وهذا الاختلاف في
متنه يدل على أنه غير مضبوط ولو ثبتت هذه الالفاظ لم يكن فيها ما ينفى وجوب القضاء
لأن أكثر ما فيها الإباحة الافطار وإباحة الافطار لا تدل على سقوط القضاء وقوله الصائم
أمين نفسه والصائم بالخيار جائز أن يريد به من أصبح ممسكاً بمسك عما يسلك عنه الصائم من غير
نية للصوم أنه بالخيار في أن ينوي الصوم التطوع أو يفطر والممسك مما يسلك عنه الصائم
يسمى صائماً كما قال عليه السلام يوم عاشوراء من أكل فليصم بقية يومه ومراده
الامساك مما يسلك عنه الصائم كذلك قوله الصائم بالخيار والصائم أمين نفسه هو على هذا
المعنى فإن وجد في بعض الفاظ هذا الحديث فإن شئت فاقضى وإن شئت فلا تقضى فإما
هو تأويل من الراوي لقوله لا يضرك وإن شئت فأفطري والصائم بالخيار وإذا كان
كذلك لم يثبت في القضاء بما ذكر * على أنه لو ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نفي

إيجاب القضاء من غير احتمال التأويل مع صحة السند واتساق المتن لكافة الاخبار
الموجبة للقضاء أولى من وجودها أحدها أنه متى ورد خبر أن أحدهم ميسح والآخر
حاضر كان خبر الحظر أولى بالاستعمال وخبرنا حاضر لترك القضاء وخبرهم ميسح فكان
خبرنا أولى من هذا الوجه ومن جهة أخرى أن الخبر النافي للقضاء وارد على الأصل
والخبر الموجب له ناقص عنه والخبر الناقل أولى لأنه في المعنى وارد بعده كأنه قد علم
تأويله ومن جهة أخرى وهو أن ترك الواجب يستحق به العقاب وفعل المباح لا يستحق
به العقاب فكان استعمال خبر الوجوب أولى من خبر النفي . ومما يمارض خبر إمام هاني
في إباحة الافطار ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن سعيد
قال حدثنا أبو خالد عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان مفطرا فليطعم وإن كان صائما فليصل قال
أبو داود رواه حفص بن غياث أيضا . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال
حدثنا مسدد قال حدثنا سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم إذا دعي أحدكم إلى طعام وهو صائم فليقل إلى صائمه فهذا
خبرنا بخبر أن على الصائم الافطار من غير عذر ولم يفرق النبي صلى الله عليه وسلم بين
الصائم تطوعا أو من فرض الاترى أنه قال في الخبر الاول وإن كان صائما فليصل والصلاة
تناهى الافطار وفرق ايضا بين المفطر والصائم فلو جاز للصائم الافطار لقال فليأكل
فان قيل إنما اراد بالصلاة الدماء والدماء لا يناهى الاكل . قيل له بل هو على الصلاة
المعصية عند الاطلاق وهي التي ركوع وسجود صرّفه الى الدماء غير جائز الا بدلالة
فلو كان المراد الدماء لكافت دلالة قاعته على انه لا يفطر حين فرق بين المفطر والصائم
بما ذكرنا وقوله عليه السلام في الحديث فليقل إلى صائم يدل على ان الصوم بمنع من
الاكل وقد علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد جعل اجابة الدعوة من حق المسلم
كالسلام وعبادة المريض وشهود الجنازة فلما منع الاجابة وقال فليقل إلى صائم دل
ذلك على حظر الافطار في سائر الصيام من غير عذر . فان قيل قد روى عن أبي الدرداء
وجابر انهما كانا لا يريان بالافطار في صيام التطوع باساوان عمر بن الخطاب دخل
المسجد فصلى ركعة ثم انصرف فتنبه رجل فقال يا امير المؤمنين صليت ركعة واحدة
فقال هو التطوع فن شاء اذ من شاء نقص . قيل له قد روى عن ابن عباس وجابر فليس
إيجاب القضاء على من أفطر في صيام التطوع وأما ما روى عن أبي الدرداء وجابر فليس

فيه في القضاء وانما فيه اباحة الافطار وحديث عمر يحتمل ان يريد به من دخل في صلاة
يظن انها عليه ثم ذكر انها ليست عليه انها تكون تطوعا وجائز ان يقطعها ولم يحجب عليه
القضاء وقد روى عن عبدالله بن مسعود انه قال ما جزأت ركعة قط * فان قيل قوله
تعالى (فاقروا ما ينسر من القرآن) يدل على جواز الاقتصار على ركعة * قيل له انما
ذلك تخيير في القراءة لا في ركعات الصلاة والتخير فيها لا يوجب تخيير في سائر اركانها
فلا دلالة في ذلك على حكم الركعات وقال الشافعي عليه في الاضحية البدل اذا استهلكها
فيئز به مثله في سائر القرب . ومن دلالات قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل)
على الاحكام ان من اصبح مقيما صائما ثم سافر انه لا يجوز له الافطار في يومه ذلك
بدلالة ظاهر قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول في
الصوم وبين من اقام وفيه الدلالة على أن من أكل بعد طلوع الفجر وهو يظن ان عليه
ليلا أو أكل قبل غروب الشمس وهو يرى ان الشمس قد غابت ثم تبين ان عليه القضاء
لقوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) وهذا لم يتم الصيام لان الصيام هو الامساك عن
الاكل والشرب والجماع وهو لم يمسك فليس هو اذا صائم . وقد اختلف السلف في
ذلك فقال مجاهد وجابر بن زيد والحكم ان صومه تام ولا قضاء عليه هذا في المتسحر
الذي يظن ان عليه ليلا وقال مجاهد لو ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم علم انها لم تغب كان
عليه القضاء فرق بين المتسحر وبين من أكل قبل غروب الشمس على ظن منه ثم علم قال
لان الله تعالى قال (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر)
فالم يتبين فالأكل له مباح فلا قضاء عليه فيما أكل قبل ان يتبين له طلوع الفجر واما
الذي افطر على ظن منه فتبوءة الشمس فقد كان صومه يقينا فلم يكن جائزا له الافطار
حتى يتبين له غروب الشمس وقال محمد بن سيرين وسعيد بن جبير واصحابنا جميعا
ومالك والثوري والشافعي يقضي في الحالين الا ان مالكا قال في صوم التطوع عمن
فيه وفي الفرض يقضي وروى الامش عن زيد بن وهب ان عمر افطر هو والناس في
يوم غيم ثم طلعت الشمس فقال ما تمحنا فقال لا ثم والله لا تقضيه وروى عنه انه قال الخطب
يسير تقضى يوما وظاهر قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) يقضي بطلان صيامه اذ لم
يتممه ولم تتصل الآية بين من أكل جاهلا بالوقت أو طالما به . فان قيل قال الله تعالى
(وكلا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر)
فالم يتبين له ذلك فالأكل له مباح . قيل له لا يخولهذا الاكل من أحد حالين اما ان

يكون ممن امكنه استبابة طلوع الفجر والوصول الى علمه من جهة اليقين بان يكون عارفاً به وليس بينه وبينه حائل فان كان كذلك ثم لم يستبين فان هذا لا يكون الا من تقررطه في تأمله وترك مراعاته ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الاقدام على الاكل فاذا اكل فقد فعل ما لم يكن له ان يفعله اذ قد كان في وسعه وامكانه الوصول الى اليقين والاستبابة ففرط فيه ولم يفعله وتقررطه غير مسقط عنه فرض الصوم وان كان هذا الاكل ممن لا يعرف الفجر بصفته أو بينه وبينه حائل او قرأ وضمف بصراً ونحو ذلك فهذا ايضا ممن لا يجوز له العمل على الظن بل عليه ان يصير الى اليقين ولا ياكل وهو شاك واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يسقط عنه القضاء بتركه الاحتياط للصوم وكذلك ممن اكل على ظن منه بغيوبة الشمس في يوم غيم فهو بهذه المترلة بمقتضى ظاهر قوله (ثم اعوا الصيام الى الليل) فان قيل لم يكلف تبين الفجر عند الله تعالى وانما كلف ما عنده * قيل له اذا امكنه الوصول الى معرفة طلوع الفجر الذي هو عند الله فعليه مراعاته حتى لم يكن هناك حائل استحالة ان لا يعلمه ومع ذلك فانه ان غفل ابيح له الاكل في حال غفلة فان اباحة الاكل غير مستقلة للقضاء كالمرض والمسافر وهما اصل في ذلك لانها معذوران والذي اشتبه عليه طلوع الفجر او ظنه قد طلع معذور في الاكل والعذر لا يسقط القضاء بدلالة ما وصفنا ويدل عليه اتفاق الجميع انه لو غم عليهم الهلال في أول ليلة من رمضان فافطروا ثم علموا بعد ذلك انه كان من رمضان كان عليهم القضاء فكذلك ممن وصفنا امره وكذلك الاسير في دار الحرب اذا لم يعلم بشهر رمضان حتى مضى ثم علم به كان عليه القضاء ولم يكن مكلفاً في حال الافطار الا علمه ثم لم يكن جهله بالوقت مسقطاً للقضاء فكذلك ممن خفي عليه طلوع الفجر وغروب الشمس * فان قيل هلا كان بمنزلة الناسي في سقوط القضاء لانه لم يعلم في حال الاكل بوجوب الصوم عليه قيل له هذا اعتلال فاسد لوجوده فيمن غم عليه هلال رمضان مع ايجاب الجميع عليه القضاء حتى علم انه من رمضان وكذلك الاسير في دار الحرب اذا لم يعلم بالشهر حتى مضى عليه القضاء عند الجميع من جهله بوجوب الصوم عليه . وقال اصحابنا في الاكل ناسياً القياس ان يجب القضاء عليه وانما تركوا القياس للآثر ولو كان ظاهر الآية بنفي صراحة صوم الناسي لانه لم يتم صومه والله سبحانه قال (ثم اعوا الصيام الى الليل) والصوم هو الامساك ولم يوجد منه ذلك الا ترى انه لو نسي الصوم رأساً انه لا خلاف ان عليه القضاء ولم يكن فسيانه مسقطاً للقضاء عنه وحدتنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود

قال حدثنا هارون بن عبد الله ومحمد بن العلاء المعنى قال حدثنا ابو اسامة قال حدثنا هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابى بكر قالت افطرنا يوماً في رمضان في غيم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ظلمت الشمس قال ابو اسامة قلت لهشام امروا بالقضاء قال ويد من ذلك وقوله (ثم اتعوا الصيام الى الليل) يوجب ايضا ابطال صوم المكروه على الاكل لانه لم ينمه على ما قدمنا وكذلك ابطال صوم من جن فاكل في حال جنونه لان الله تعالى حكم بصحة الصوم لمن آتاه الى الليل فمن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه الى الليل فيلزمه القضاء واما الوقت الذي هو نهاية الصوم ويجب به الانطار هو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عاصم بن عمر عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاء الليل من ههنا وذهب النهار من ههنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا سليمان الشيباني قال سمعت عبد الله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الليل قد اقبل من ههنا فقد افطر الصائم وأشار بأصبعه قبل المشرق وروى ابو سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا سقط القرص افطروا لخلاف في انه اذا غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصائم الاكل والشرب والجماع وسائر ما حقره عليه الصوم وقوله عليه السلام اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم يوجب ان يكون مقطراً بفروب الشمس اكل او لم ياكل لان الصوم لا يكون بالليل ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال لانه يترك الطعام والشراب وهو مقطر والوصال ان يمكث يومين او ثلاثة لا ياكل شيئاً ولا يشرب فان اكل أو شرب في أى وقت كان شيئاً قليلاً فقد خرج من الوصال وقد روى ابن الهيثم عن عبد الله بن خباب عن أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الوصال قالوا يا رسول الله انك تواصل فقال انكم لستم كهيتي انى ابيت لى مطعم يطعمنى وساق يسقبنى فايكم واصل فن السحرا الى السحر فاخبر انه اذا اكل أو شرب سحراً فهو غير موصل واخبر عليه السلام انه لا يواصل لان الله يطعمه ويسقيه وفى حديث ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قيل له انك تواصل فقال انى ابيت يطعمنى ربى ويسقبنى ومن الناس من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بإباحة الوصال دون أمته وقد اخبر عليه السلام

ان الله يعلمه ويستقيه ومن كان كذلك فلم يواصل والله أعلم بالصواب

(باب الاعتكاف)

قال الله تعالى (ولا تبشروهن واتمعا كفون في المساجد) ومعنى الاعتكاف في أصل اللغة هو البت قال الله (ماهذه العائيل التي أقم لها كفون) وقال تعالى (فنظّل لها عاكفين) وقال الطرماح

فباتت بنات الليل حولي عكفا * عكوف البواكي بينهن صريع
ثم نقل في الشرع الى معان أخر مع البت لم يكن الاسم يقتضيه لها في اللغة منها الكون في المسجد ومنها الصوم ومنها ترك الجماع رأسا ونية التقرب الى الله عز وجل ولا يكون معتكفا الا بوجود هذه المعاني وهو نظير ما قلنا في الصوم انه اسم للمساك في اللغة ثم زيد فيه معان أخر لا يكون الامساك صوما شرعيا الا بوجودها واما شرط البت في المسجد فانه للرجال خاصة دون النساء واما شرط كونه في المسجد في الاعتكاف فالاصل فيه قوله عز وجل (ولا تبشروهن واتمعا كفون في المساجد) فجعل من شرط الاعتكاف الكون في المسجد وقد اختلف السلف في المسجد الذي يجوز الاعتكاف فيه على النحاء وروى عن أبي وائل عن حذيفة انه قال لعبد الله رأيت ناسا عكوا فابن دارك ودار الاشعرى لا تمير وقد علمت ان لا اعتكاف الا في المساجد الثلاثة أو في المسجد الحرام فقال عبد الله لمعلم اصابوا اخطأ وحفظوا وقسيت وروى ابراهيم النخعي ان حذيفة قال لا اعتكاف الا في ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصي ومسجد النبي ﷺ وروى عن قتادة عن سعيد بن المسيب لا اعتكاف الا في مسجد نبوي وهذا موافق لمذهب حذيفة لان المساجد الثلاثة هي مساجد الانبياء عليهم السلام وقول آخر وهو ما روى امرئيل عن ابي اسحق عن الحرث عن علي قال لا اعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد النبي عليه السلام وروى عن عبد الله بن مسعود واثلة وابراهيم وسعيد بن جبيرة وابي جعفر وعروة بن الزبير لا اعتكاف الا في مسجد جماعة فحصل من اتفاق جميع السلف ان من شرط الاعتكاف الكون في المسجد على اختلاف منهم في صوم المساجد وخصوصا على الوجه الذي بينا ولم يختلف فقهاء الامصار في جواز الاعتكاف في سائر المساجد التي تقام فيها الجماعات الا شيء يحكي عن مالك ذكره عنه ابن عبد الحكم قال لا يعتكف احد الا في المسجد الجامع او في رحاب المساجد التي تجوز فيها الصلاة وظاهر

قوله (واتم ما كفون في المساجد) يبيح الاعتكاف في سائر المساجد لمعوم اللفظ ومن اقتصر به على بعضها فقلبه بإقامة الدلالة وتخصيصه بمساجد الجماعات لا دلالة عليه كما كان تخصيص من خصه بمساجد الانبياء لما لم يكن عليه دليل سقط اعتباره فإن قيل قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد بيت المقدس ومسجدى هذا يدل على اعتبار تخصيص هذه المساجد وكذلك قوله عليه السلام صلاة في مسجدى هذا افضل من الف صلاة في غيره الا المسجد الحرام يدل على اختصاص هذين المسجدين بالفضيلة دون غيرها. قيل له لعمري ان هذا القول من النبي ﷺ في تخصيصه المساجد الثلاثة في حال والمسجدين في حال دليل على تفضيله ما على سائر المساجد وكذلك قول كمال عليه السلام الا انه لا دلالة فيه على نفي جواز الاعتكاف في غيرها كما لا دلالة على نفي جواز الجماعات والجماعات في غيرها فغير جائز لنا تخصيص عموم الآية بما لا دلالة فيه على تخصيصهما وقول مالك في الرواية التي رويت عنه في تخصيص مساجد الجماعات دون مساجد الجماعات لا معنى له وكما لا تمتنع صلاة الجمعة في سائر المساجد كذلك لا يمتنع الاعتكاف فيها فكيف صار الاعتكاف مخصوصاً بمساجد الجماعات دون مساجد الجماعات وقد اختلف الفقهاء في موضع اعتكاف النساء فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا تمتكف المرأة الا في مسجد بيتها ولا تمتكف في مسجد جماعة وقال مالك تمتكف المرأة في مسجد الجماعة ولا يعجب ان تمتكف في مسجد بيتها وقال الشافعي العبد والمرأة والمسافر يمتكفون حيث شاءوا الا انه لا جمعة عليهم. قال ابو بكر روى عن النبي ﷺ انه قال لا تمتعوا اما الله مساجد الله وبيوتهم خير لمن فخير ان بيتها خير لها ولم يفرق بين حالها في الاعتكاف وفي الصلاة ولما جاز للمرأة الاعتكاف باتفاق الفقهاء وجب أن يكون ذلك في بيتها لقوله عليه السلام وبيوتهم خير لمن فلو كانت ممن يباح لها الاعتكاف في المسجد لكان اعتكافها في المسجد افضل ولم يكن بيتوتهم خيراً لمن لان الاعتكاف شرطه الكون في المساجد لمن يباح له الاعتكاف فيه ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام صلاة المرأة في دارها افضل من صلاتها في مسجدها وصلاتها في بيتها افضل من صلاتها في دارها وصلاتها في تحديقها افضل من صلاتها في بيتها فلما كانت صلاتها في بيتها افضل من صلاتها في المسجد كان اعتكافها كذلك ويدل على كراهة الاعتكاف في المساجد للنساء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا ابو معاوية ويعلى بن عبيد عن يحيى بن سعيد عن عمرة

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل
معتكفه قالت وانه اراد مرة ان يعتكف في العشر الاواخر من رمضان قالت فامر بينائه
فضرب فلما رأيت ذلك امرت بينائي فضرب قالت وامر غيري من ازواج النبي
صلى الله عليه وسلم بينائه فضرب فلما صلى الفجر نظر الى الابنية فقال ما هذه
أكبر ترذن قالت ثم امر بينائه فقوض وامر ازواجه بانيتهن فقوضت ثم اخر
الاعتكاف الى العشر الاول يعني من شوال وهذا الخبر يدل على كراهية
الاعتكاف للنساء في المسجد بقوله أكبر ترذن يعني ان هذا ليس من البر ويدل على كراهية
ذلك منهن انه لم يعتكف في ذلك الشهر وقض بناء حتى تقضى ابنيتهن ولو ساءل
الاعتكاف عنده لما ترك الاعتكاف بعد المزيمة ولما جاوزهن تركه وهو قرب الى الله
تعالى وفي هذا دلالة على انه قد كره اعتكاف النساء في المساجد فان قيل قدروى سفيان
ابن عيينة هذا الحديث عن مجي بن سعيد عن عمرة عن عائشة وقالت فيه فاستأذنت النبي
ﷺ في الاعتكاف فاذا نزلت ثم استأذنته زينب فاذا نزلت لها فلما صلى الفجر رأى في المسجد
اربعة ابنية فقال ما هذا فقالوا زينب وحفصة وعائشة فقال أكبر ترذن فلم يعتكف
فاخبرت في هذا الحديث باذن رسول الله ﷺ قيل له ليس فيه انه اذن لمن في الاعتكاف
في المسجد ويحتمل ان يكون الاذن انصرف الى اعتكافهن في بيوتهن ويدل عليه انه لما
رأى ابنيتهن في المسجد ترك الاعتكاف حتى تركن ايضاً وهذا يدل على ان الاذن يدل على
يكن اذا نزل في الاعتكاف في المسجد وايضا فلما صبح ان الاذن يدل انصرف الى فعله في
المسجد لكافة الكراهة دلالة على نسخه وكان الآخر من امره اولى مما تقدم فان قيل
لا يجوز ان يكون ذلك نسخا للاذن لان النسخ عندكم لا يجوز قبل التمكن من الفعل
قيل له قد كن ممكن من الفعل لادنى الاعتكاف لانه من حين طلوع الفجر من ذلك اليوم
ان صلى النبي ﷺ واقر فعلهن ذلك فقد حصل التمكن من الاعتكاف فلذلك جاز ورود
النسخ بعده واما قول الشافعي فيمن لا جمعة عليه ان له ان يعتكف حيث شاء فلما معنى له
لانه ليس للإعتكاف تعلق بالجمعة وقد وافقنا الشافعي على جواز الاعتكاف في سائر
المساجد فيمن عليه جمعة ومن ليس عليه لا يختلفان في موضع الاعتكاف وانما كره
ذلك للمرأة في المسجد لانها تصير لا يشق مع الرجال في المسجد وذلك مكروه لها سواء
كانت معتكفة او غير معتكفة فاما من سواها فلا يختلف الحكم فيه لقوله تعالى (واقيم
ما كلفون في المساجد) فلم يخص من عليه جمعة من غيرهم فلا يختلف في الاعتكاف من

عليه جمعة ومن ليست عليه لانه قافلة ليس يفرض على احد * وقد اختلف الفقهاء في مدة الاعتكاف فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي انه يعتكف يوما وما شاء وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا في من دخل في الاعتكاف من غير الحجاب بالقول في احدي الروايتين هو معتكف مادام في المسجد وله يخرج متى شاء بعد ان يكون صائما في مقدار لبثه فيه والرواية الاخرى وهي في غير الاصول ان عليه ان يتمه يوما وروى ابن وهب عن مالك قال ما سمعت ان احدا اعتكف دون عشر ومن صنع ذلك لم ار عليه شيئا وذكر ابن القاسم عن مالك انه كان يقول الاعتكاف يوم وليلة ثم رجع وقال الاعتكاف اقل من عشرة ايام وقال عبيد الله بن الحسن لا يستحب ان يعتكف اقل من عشرة ايام * قال ابو بكر تحديد مدة الاعتكاف لا يصح الا بتوقيف او اتفاق وهما معدومان فالجواب لتحديد متهكم قائل بغير دلالة * فان قيل تحديد العشرة لما روى ان النبي ﷺ كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان وروى انه اعتكف العشر الاواخر من شوال في بعض السنين ولم يرو انه اعتكف اقل من ذلك * قيل له لم يختلف الفقهاء ان فعل النبي ﷺ للاعتكاف ليس على الوجوب وانه غير موجب على احد اعتكافا فاذا لم يكن فعله للاعتكاف على الوجوب فنحدد العشرة او لى ان لا يثبت بفعله ومع ذلك فانه لم ينف عن غيره فنحن نقول ان اعتكاف العشرة جائز وفي ما دونها يحتاج الى دليل وقد اطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف فقال (ولا تبشروهن) واتم ما كفون في المساجد) ولم يحدد بوقت ولم يقدره بمدة فهو على اطلاقه وغير جائز تخصيصه بغير دلالة والله اعلم

(باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم)

قال الله تعالى (ولا تبشروهن) واتم ما كفون في المساجد) وقد بينا ان الاعتكاف امر شرعي وما كان هذا حكمه من الاماء فهو بمنزلة الجميل الذي نفتقر الى البيان * وقد اختلف السلف في ذلك فروى عطاء عن ابن عمر عن ابن عباس ومائشة قالوا المعتكف عليه الصوم وقال سعيد بن المسيب عن مائشة من سنة المعتكف ان يصوم وروى حاتم ابن اسماعيل عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي قال لا اعتكاف الا يصوم وهو قول الشعبي وابراهيم ومجاهد وقال آخرون يصح بغير صوم روى الحكم عن علي وعبد الله وقتادة عن الحسن وسعيد وابو معشر عن ابراهيم قالوا ان شاء صام وان شاء لم يصم وروى

طاوس عن ابن عباس مثله . واختلف فيه ايضا فقهاء الامصار فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والحسن بن صالح لا اعتكاف الا بصوم وقال الليث بن سعد الاعتكاف في رمضان والجوار في غير رمضان ومن جاور فعله ما على المعتكف من الصيام وغيره وقال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم . قال ابو بكر لما كان الاعتكاف اسما مجازا لما كان مفتقرا الى البيان فكل ما فعله النبي ﷺ في اعتكافه فهو وارد مورد البيان فيجب ان يكون على الوجوب لان فعله اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب الا ما قام دليله فلما ثبت عن النبي ﷺ لا اعتكاف الا بصوم وجب ان يكون الصوم من شروطه التي لا يصح الا به كقوله في الصلاة لاعداد الركعات والقيام والركوع والسجود لما كان على وجه البيان كان على الوجوب . ومن جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن ابو ايمم قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن بديل بن ورقاء الليثي عن عمرو بن دينار عن ابن عمر ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوم ما عند الكعبة فسأل النبي ﷺ فقال اعتكف وصم . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن عمرو بن محمد بن ابي بن صالح القرشي قال حدثنا عمرو بن محمد عن عبد الله بن بديل باسناده نحوه وامر النبي ﷺ على الوجوب فثبت بذلك انه من شروط الاعتكاف * ويدل عليه ايضا قول عائشة رضي الله تعالى عنها من سنة المعتكف ان يصوم ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على زومه بالنذر فلا ما يضمنه من الصوم لما زام بالنذر لان ما ليس له اصل في الوجوب لا يلزم بالنذر ولا يصير واجبا كما ان ما ليس له اصل في القرب لا يصير قرينة وان تقرب به ويدل عليه ان الاعتكاف لبث في مكان فاشبه الوقوف بمرفة والكون بمعنى لما كان لبثا في مكان لم يصرفه الا بانضمام معنى آخر اليه هو في نفسه قرينة فالوقوف بمرفة الاحرام والكون بمعنى الرمي * فان قيل لو كان من شرطه الصوم لما صح بالليل لعدم الصوم فيه * قيل له قد اتفقوا على ان من شرطه اللبث في المسجد ثم لا يخرج منه من الاعتكاف خروجه لحاجة الانسان وللجمعة ولم ينف ذلك كون اللبث في المسجد شرطه فيه كذلك من شرطه الصوم وصحته بالليل مع عدم الصوم غير مانع ان يكون من شرطه وكذلك اللبث بمعنى قرينة لاجل الرمي ثم يكون اللبث بالليل بها قرينة لرمي فعله في عند ذلك الاعتكاف بالليل صحيح يصوم يستقبله في غد والله أعلم

(باب ما يجوز للمعتكف ان يفعله)

قال الله تعالى (ولا تبشروهن واثم ما كنون في المساجد) يحتمل اللفظ حقيقة المباشرة التي هي الصاق البشرة بالبشر من أى موضع كان من البدن ويحتمل ان تكون كناية عن الجماع كالكان المسيس كناية عن الجماع وحقيقته المس باليد وبما تر الاعضاء وكالآن (فالا ن) تبشروهن واثم ما كتب الله لكم) والمراد الجماع فلما اتفق الجميع ان هذه الآية قد حطرت الجماع على المعتكف وانه مراد بها وجب ان تفتي ارادة المباشرة التي هي حقيقة لا تمتنع كون لفظ واحد حقيقة مجاز او قد اختلف الفقهاء في مباشرة المعتكف فقال اصحابنا لا بأس بها اذ لم تكن بشهوة وامن على نفسه ولا ينبغي ان يبشرها بشهوة ليلا ولا نهارا فان فعل فانزل فسد اعتكافه فان لم ينزل لم يفسد وقد اساءه قال ابن القاسم عن مالك اذا قبل امرأته فسد اعتكافه وقال المزني عن الشافعي ان يبشر فسد اعتكافه وقال في موضع آخر لا يفسد الاعتكاف من الوطى "الا ما يوجب الحد قال ابو بكر قد بينا ان مراد الآية في المباشرة هو الوطى دون المباشرة باليد والقبلة وكذلك قال ابو يوسف ان قوله (ولا تبشروهن واثم ما كنون في المساجد) اعناه على الجماع وروى عن الحسن البصري قال المباشرة النكاح وقال ابن عباس اذا جامع المعتكف فسد اعتكافه وقال النخعي كذا ويجامعون وهم معتكفون حتى نزل (ولا تبشروهن واثم ما كنون في المساجد) وقال قتادة كان الناس اذا اعتكفوا اخرج الرجل منهم فبأشهر اهلهم رجوع الى المسجد فنهام الله من ذلك بقوله (ولا تبشروهن واثم ما كنون في المساجد) وهذا من قولهم يدل على انهم عقلا ومن مراد الآية الجماع دون المس والمباشرة باليد ويدل على ان المباشرة لغير شهوة مباحة للمعتكف حديث الزهري عن عروة عن عائشة انها كانت ترجل رأس رسول الله ﷺ وهو معتكف فكانت لا محالة تمس بدن رسول الله ﷺ بيدها فدل على ان المباشرة لغير شهوة غير محظورة على المعتكف وايضا لما ثبت ان الاعتكاف بمعنى الصوم في باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعا من المباشرة او القبلة لغير شهوة اذا امن على نفسه وروى ذلك عن النبي ﷺ في آثار مستفيضة وجب ان لا يمنع الاعتكاف القبلة لغير شهوة ولما كانت المباشرة والقبلة لشهوة محظورتين في الصوم وجب ان يكون ذلك حكما في الاعتكاف ولما كانت المباشرة في الصوم اذا حدث عنها ازال فسد الصوم وجب ان يفسد الاعتكاف لان الاعتكاف والصوم قد جريا مجرى واحد اذ اختصاصهما بحظر الجماع دون دواعيه من الطيب ودون اللباس فان قيل المحرم اذا قبل بشهوة ثم دم وان لم ينزل فهل افسدت الاعتكاف بمثله قيل له ليس الاحرام باصل للاعتكاف الا ترى انه ممنوع في الاحرام من الجماع ودواعيه من الطيب

ومحظور عليه اللبس والصيد وازالة النكت عن نفسه وليس يحظر ذلك عليه الاعتكاف
فثبت بذلك ان الاحرام ليس باصل للاعتكاف وان الاحرام اكبر حرمة فيما يتعلق به
من الاحكام فلما كان المحرم ممنوعاً من الاستمتاع وقد حصل له ذلك بالمباشرة وان لم
يترل وجب عليه دم لحصول الاستمتاع بما هو محظور عليه فأنشبه الاستمتاع
بالطيب واللباس فزومه من اجل ذلك دم فان قيل فلا يفسد اعتكافه وان حدث عنها
انزال كما لا يفسد احرامه قيل له لم نجعل ما وصفنا في فساد الاعتكاف حتى يلزمنا
علتها وانما افسدنا اعتكافه بالانزال عن المباشرة كما افسدنا صومه واما الاحرام فهو
مخصوص في افساده بالجماع في الفرج وسائر الامور المحظورة في الاحرام لا يفسده
الأنزى ان اللبس والطيب والصيد كل ذلك محظور في الاحرام ولا يفسده اذا وقع فيه
فلا احرام في باب البقاء مع وجود ما يحظره اكبر من الاعتكاف والصوم ألا
تري ان بعض الاشياء التي يحظرها الصوم يفسده مثل الاكل والشرب وكذلك
يفسد الاعتكاف فلذلك قلنا ان المباشرة في الاعتكاف اذا حدث عنها انزال افسدته كما
تفسد الصوم ومتى لم يحدث عنها لم يكن لها تأثير في افساد الاعتكاف كما لم تؤثر في افساد
الصوم واختلف فقهاء الامصار في اشياء من امر المعتكف فقال اصحابنا لا يخرج
المعتكف من المسجد في اعتكاف واجب ليلاً ولا نهاراً الا لما لا بد منه من الغائط
والبول وحضور الجمعة ولا يخرج لميادة مريض ولا لشهود جنازة قالوا ولا بأس بان
يبيع ويشترى ويتحدث في المسجد ويتشاغل بما لا مأثم فيه ويتزوج وليس فيه صمت
وبه قال الشافعي وقال ابن وهب عن مالك لا يمرض المعتكف لتجارة ولا غيرها بل
يشغل باعتكافه ولا بأس ان يامر بصنمته ومصلحة اهله ويبيع ماله او شيئاً لا يشغله في
نفسه ولا بأس به اذا كان خفيفاً قال مالك ولا يكون معتكفاً حتى يجنب ما يجنب
المعتكف ولا بأس بنكاح المعتكف ما لم يكن الوقاع وقال ابن القاسم عن مالك لا يقوم
المعتكف الى رجل يعزبه بمصيبة ولا يشهد نكاحاً يقدم في المسجد يقوم اليه في
المسجد ولكن لو غشيه ذلك في مجلسه لم اربه بأساً ولا يقوم الى النكاح فنهيه ولا
يتشاغل في مجلس العلم ولا يكتب العلم في المجلس وكرهه ويشترى ويبيع اذا كان خفيفاً
وقال سفيان الثوري المعتكف يعود المريض ويشهد الجمعة وما لا يحسن به ان
يصنعه في المسجد انى اهله فصنمته ولا يدخل سقفا الا ان يكون عمره فيه ولا يجلس عند
اهله وليوصهم بحاجته وهو قائم او عشي ولا يبيع ولا يبتاع وان دخل سقفا بطل
اعتكافه وقال الحسن بن صالح اذا دخل المعتكف بيتاً ليس فيه طريقه او جامع بطل

اعتكافه ويحضر الجنازة ويعود المريض ويأتي الجمعة ويخرج للوضوء ويدخل بيت المريض ويكره أن يبيع ويشترى قال أبو بكر روى الزهري عن سعيد بن المسيب وعروة ابن الزبير عن عائشة قالت أن من السنة في المعتكف أن لا يخرج إلا الحاجة إلى الإنسان ولا يتبع الجنازة ولا يعود مريضاً ولا يمسه امرأة ولا يباشرها وعن سعيد بن المسيب ومجاهد قال لا يعود المعتكف مريضاً ولا يحجب دعوة ولا يشهد جنازة وروى مجاهد عن ابن عباس قال ليس على المعتكف أن يعود مريضاً ولا يتبع جنازة فهو لا السلف من الصحابة والتابعين قد روى عنهم في المعتكف ما وصفنا وروى عن غيرهم خلاف ذلك وروى أبو اسحاق عن حاصم بن ضمرة عن علي قال المعتكف يشهد الجمعة ويعود المريض ويتبع الجنازة وروى مثله عن الحسن وعامر وسعيد بن جبيرة وروى سفيان بن عيينة عن عمارة بن عبد الله بن سار عن أبيه عن علي أنه لم يربأ أن يخرج المعتكف ويتابع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن حمزة بن عبد الرحمن عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يذني إلى رأسه فارجله وكان لا يدخل البيت إلا الحاجة إلى الإنسان فهذا الحديث يقتضي حظر الخروج إلا الحاجة إلى الإنسان وما وصفنا من أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم للاعتكاف وارد مورد البيان وفعله إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فأوجب ما ذكرنا من فعله حظر الخروج على المعتكف إلا الحاجة إلى الإنسان وأما معنى به البول والغائط ولما كان من شرط الاعتكاف البت في المسجد وبذلك قرره الله تعالى عند ذكره في قوله (ولا تباشروهن واثم ما كفون في المساجد) وجب أن لا يخرج إلا ما لا بد منه من حاجة الإنسان وقضاء فرض الجمعة ولا أنه معلوم أنه لم يقصد على نفسه اعتكافاً هو متنفل بإيجابه وهو يترك شهود الجمعة وهي فرض عليه فصار حضورها مستثنى من اعتكافه * فان قيل أليس في قوله (واثم ما كفون في المساجد) دلالة على أن من شرطه دوام البت فيه لأنه أعاد ذكر الحال التي يكونون عليها وعلق به حظر الجماع إذا كانوا بهذه الصفة ولا دلالة على حظر الخروج من المسجد في حال الاعتكاف قيل له هذا خطأ من وجبين أحدهما أنه معلوم أن حظر الجماع على المعتكف غير متملق بكونه في المسجد لأنه لا خلاف بين أهل العلم أنه ليس له أن يجامع امرأته في بيته في حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض السلف أن الآية نزلت فيمن كان يخرج من المسجد في حال اعتكافه إلى بيته ويجامع فلما كان ذلك كذلك ثبت أن ذكر المسجد في هذا الموضع إذا لم يعلق به حظر

الجماع انما هو لان ذلك شرط الاعتكاف ومن أوصافه التي لا يصح الا به والوجه
 الآخر ان الاعتكاف لما كان أصله في اللغة البث في الموضوع ثم ذكر الله تعالى الاعتكاف
 فالتبث لا محالة مراد به وان اضيف اليه معان اخر لم يكن الاسم لها في اللغة كما أن الصوم
 لما كان في اللغة هو الامساك ثم نقل في الشرع الى معان آخر لم يخرج ذلك من أن يكون
 من شرطه وأوصافه التي لا يصح الا به فثبت ان الاعتكاف هو البث في المسجد
 فواجب على هذا ان لا يخرج الا لما لا بد منه اوله ودا لجمعة اذا كانت فرضا مع ما عاضد
 هذه المقالة ما قدمنا من السنة . ولما لم يتعين فرض شهود الجنائز وعبادة المريض
 لم يجز له الخروج لها وروى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن مائشة قالت كان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يمر بالمريض وهو معتكف فإمرج عليه يستل عنه وعفى وروى
 الزهري عن حمزة عن مائشة مثله من فعلها ولما اتفق الجميع من ذكرنا قوله انه غير جائز
 للمعتكف أن يخرج فينصرف في سائر أعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعي على
 عياله وهو من البر وجب ان يكون كذلك حكم عبادة المريض وكما لا يجيبه الى دعوته
 كذلك عيادته لانها سواء في حقوق بعضهم على بعض فالكتاب والأثر والنظر يدل
 على صحة ما وصفتنا . فان احتج محتج بما روى الهياج الخراساني قال حدثنا عيسى بن
 عبد الرحمن عن عبد الخالق عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المعتكف يتبع
 الجنائز ويعود المريض واذا خرج من المسجد فتع رأسه حتى يعود اليه . قيل له هذا
 حديث مجهول السند لا يمارض به حديث الزهري عن حمزة عن عائشة واما قول من
 قال انه ان دخل سقفه بطل اعتكافه فتخصيصه السقف دون غيره لا دلالة عليه ولا
 فرق بين السقف وغيره من الفضاء فان كونه في الفضاء والصحراء لا يفسد اعتكافه
 فكذلك السقف مثله واما البيع والشراء من غير احضار السلمة والميزان فلا بأس
 عندهم به وانما ارادوا البيع بالقول لحسب الاحضار السلم والائمان وانما جاز ذلك
 لانه مباح فهو كسائر كلامه في الامور المباحة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه نهى عن صمت يوم الى الليل فاذا كان الصمت محظورا فهو لا محالة مأمور بالكلام
 فسائر ما ينافي الصمت من مباح الكلام قد انتظمه اللفظ وحدثنا محمد بن بكر قال
 حدثنا أبو داود قال حدثنا احمد بن محمد المروزي قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا
 معمر عن الزهري عن علي بن الحسين عن صفية قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 معتكفا فأتته ازوره ليلا فحدثته ثم قلت فقلت فقام معي ليقلبنى وكان مسكنا في
 دار اسامة بن زيد فمر رجلا من الانصار فلما رأيا النبي صلى الله عليه وسلم اسرعا فقال

عليه السلام على رسلها انها صفة بنت حيي قال اسبحان الله يا رسول الله قال ان الشيطان
يجري من الانسان مجرى الدم تخشيت ان ينفذ في قلوبكم كاشياً او قال شرأفتشاغل في
اعتكافه بمعادة صفة ومشي معها الى باب المسجد وهذا يبطل قول من قال لا يتشاغل
بالحديث ولا يقوم فيمشي الى املاك في المسجد . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
ابوداود قال حدثنا سليمان بن حرب ومسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن هشام بن
عروة عن أبيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون معتكفا في
المسجد فيناولني رأسه من خلال الحجرة فاغسل رأسه وارجله وافاحاض . وقد
حوى هذا الخبر احكامها منها اباحة غسل الرأس وهو في المسجد ومنها جواز المباشرة
واللمس بغير شهوة للمعتكف ومنها جواز غسل الرأس في حال الاعتكاف وغسل
الرأس انما هو لصلاح البدن فدل ذلك على أن للمعتكف ان يفعل ما فيه صلاح يده
وذلك ايضا على انه لا يشتغل بما فيه صلاح ماله كما يباح له الاشتغال باصلاح يده
لان النبي صلى الله عليه وسلم قال قتال المؤمن كفر وسبابه فسق وحرمة ماله كحرمة
دمه وذلك ايضا على أن للمعتكف ان يزين لان ترجيل الرأس من الزينة ويدل على أن من
كان في المسجد فاخرج رأسه ففسله كان فاسلا له في المسجد وهو يدل على قولهم فيمن
حلف لا يغسل رأسه فلا في المسجد انه يحنث ان اخرج رأسه من المسجد ففسله والخالف
خارج المسجد وانه انما يعتبر موضع المقسول لا الغاسل لان الغسل لا يكون الا وهو
متصل به يقتضى وجود المقسول ولذلك قالوا فيمن حلف لا يضرب فلا في المسجد
انه يعتبر وجود المضروب في المسجد لا الضارب ويدل ايضا على طهارة يدا الخائض
وسؤرها وان حیضها لا يمنع طهارة بدنها وهو كقوله عليه السلام ليس حیضك في
يدك والله أعلم

(باب ما يحل حكم الحاكم وما لا يحل)

قال الله تعالى (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا
فريقا من اموال الناس بالاثم) والمراد والله أعلم لا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل كما
قال تعالى (ولا تأكلوا اقسكم) وقوله (ولا تلمزوا اقسكم) يعني بعضكم بعضا كما
قال عليه السلام اموالكم واعراضكم عليكم حرام يعني اموال بعضكم على بعض وأكل
المال بالباطل على وجهين احدهما اخذه على وجه الظلم والسرقة والخيابة والغصب وما
جرى مجراه والاخر اخذه من جهة محظورة نحو القمار واجرة الفناء والقيان والملاهي

والناتعة ومن الخمر والحزير والحمر ولا يجوز ان يتملكه وان كان بطيبة نفس
من ماله وقد اقتصمت الآية حظر اكلها من هذه الوجوه كلها * ثم قوله (وتدلوا
بها الى الحكم) فيما يرفع الى الحاكم فيحكم به في الظاهر ليحلها مع علم المحكوم له انه
غير مستحق له في الظاهر فابان تعالى ان حكم الحاكم به لا يبيح اخذه فزجر عن كل
بعضنا مال بعض بالباطل ثم اخبر ان ما كان منه بحكم الحاكم فهو في حيز الباطل الذي
هو محظور عليه اخذه وقال في آية اخرى (يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فاستثنى من الجملة ما وقع من
التجارة بتراض منهم به ولم يجعله من الباطل وهذا هو في التجارة الجائزة ودون المحظورة
وماتوا من الآي اصل في ان حكم الحاكم لا يبيح له أخذ المال الذي لا يستحقه
* وبمثل وردت الاخبار والسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبد الباقي بن
قافع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحيدى قال حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم
عن اسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع عن ام سلمة قالت كنت عند رسول الله صلى الله
عليه وسلم فجاء جلال بن مختصمان في مواريث وأشياء قد درست فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم انما اقضى بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه فن قضيت له بحجة اراها فانقطع بها
قطعة ظلمنا فاعما يقتطع قطعة من النار اتي بها اسطما يوم القيامة في عنقه فبكي الرجلان
فقال كل واحد منهما يا رسول الله حقى له فقال عليه السلام لا ولكن اذهب فتوخيا
للحق ثم استهما وليحل كل واحد منكما صاحبه ومعنى هذا الخبر موافق لما ورد به
نص التتزيل في ان حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له أخذه . وقد حوى هذا الخبر معاني
اخر منها أن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يقضى براه واجتهاده فيما ينزل به وحى
لقوله عليه السلام اقضى بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه . وقد دل ذلك ايضا على أن الذي
كلف الحاكم من ذلك الامر الظاهر وانه لم يكلف المنعيب عند الله تعالى * وفيه الدلالة
على ان كل مجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب اذ لم يكلف غير ما اداه اليه اجتهاده الا
تري ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اخبر انه مصيب في حكمه بالظاهر وان كان الامر
في المنعيب خلافه ولم يبيح مع ذلك للمقتضى له اخذ ما قضى له به * ودل ايضا على أن
الحاكم جائز له أن يعطى انسا فاما لا يأمر له به وان لم يسع المحكوم له اخذه اذا علم انه غير
مستحق * ودل ايضا على جواز الصلح عن غير اقرار لان واحدا منهما لم يقر بالحق
وانما بذل ماله لصاحبه فامرهما النبي صلى الله عليه وسلم بالصلح وان يستهما عليه والاستهما هو
الاقتسام . ويدل على أن القسمة في العقار وغيره واجبة اذا طلبها احدهما ويدل ايضا

على ان الحاكم يأمر بالقسمة. ويدل على جواز البراءة من المجاهيل ايضا لانه اخبر بمجهاة
المواريث التي قد درست ثم امرهم مع ذلك بالتحليل وعلى انه لو لم يذكر فيه انه مواريث
قد درست لكان يقتضى قوله ويحلل كل واحد منكما صاحبه جواز البراءة من
المجاهيل لمعوم اللفظ اذ لم يفرق بين المجهول من ذلك والمعلوم ودل ايضا على جواز
راضى الشرى بكن على القسمة من غير حكم الحاكم. ودل ايضا على أن من له قبل رجل
حق فوهبه له فلم يقبله انه لا يصح ويعود الملك الى الواهب لان كل واحد منهما زاد
ما وهبه الآخر وجعل حق نفسه لصاحبه ولما لم يفرق في ذلك بين الاعيان والديون
وجب ان يستوى حكم الجميع اذ ارد البراءة والهبة في وجوب بطلانها. ويدل ايضا
على ان قول القائل لفلان من مالى ألف درهم انه هبة منه وليس باقرار لانه عليه السلام
لم يجعل قول كل واحد منهما الذى له اقرارا لانه لو جعل اقرارا لجاز عليه ولم يحتاج
بعد ذلك الى الصلح والتحليل والقسمة وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لفلان من مالى
ألف درهم. ويدل ايضا على جواز التحرر والاجتهاد في موافقة الحق وان لم يكن
يقينا لقوله عليه السلام وتوخى الحق اى تحرر او اجتهاد. ويدل ايضا على ان الحاكم
جائز له ان يرد المصوم للصلح اذ ارأى ذلك وان لا يحملها على مر الحكم ولهذا قال
عمر ردوا المصوم كي يصطلحوا وحدتنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
محمد بن كثير قال اخبرنا سفيان عن هشام بن عروة عن أبيه عن زيب بنت ام سلمة عن
ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون الى
ولعل بعضكم ان يكون الخن يحجته من صاحبه فاقضى له على نحو مما سمع منه فن قضيت
له من حق اخيه بشئ فلا ياخذ منه شيئا فاما أقطع له قطعة من النار وحدتنا محمد بن
بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا الربيع بن نافع قال حدثنا ابن المبارك عن اسامة بن
زيد عن عبد الله بن رافع مولى ام سلمة عن ام سلمة قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
رجلان يختصمان في موارث لهما لم تكن لهما بينة الا دعواهما فقال النبي صلى الله عليه
وسلم فذكر نحوه فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقى لك فقال لهما النبي صلى الله
عليه وسلم اما ذهبتما ما فعلتما فاقسموا وتوخى الحق ثم استهما ثم تحالا وهذا الحديثان
في معنى الحديث الذى قدمناه في حظر اخذ ما يحكم له به الحاكم اذ اعلم انه غير مستحق له
وفيها فوائد اخر منها ان قوله في حديث زيب بنت ام سلمة اقضى له على نحو مما سمع
يدل على جواز اقرار المقر بما اقر به على نفسه لاخباره انه يقضى بما سمع وكذلك قد
اقتضى الحكم بمقتضى ما يسمعه من شهادة الشهود واعتبار لفظهما فيما يقتضيه

ويؤجبه وقال في حديث عبد الله بن رافع هذا اقتسام وتوخي الحق ثم استهما وهذا الاستهام هو القرعة التي يقرع بها عند القسمة وفيه دلالة على جواز القرعة في القسمة والذي ورد التنزيل من حظر ما حكم له به الحاكم اذا علم المحكوم له انه غير محكوم له بحق قد اتفقت الامة عليه فيمن ادعى حقاً في يدي رجل واقام بينة فقصى له انه غير جائز له اخذه وان حكم الحاكم لا يبيح له ما كان قبل ذلك محظوراً عليه واختلفوا في حكم الحاكم بمقد أو فسخ عقد بشهادة شهود اذا علم المحكوم له انهم شهود زور فقال ابو حنيفة اذا حكم الحاكم بينة بمقد أو فسخ عقد بما يصح ان يثبت فهو نافذ ويكون كعقد نافذ عقدها بينهما وان كان الشهود شهود زور ابو يوسف ومحمد والشافعي حكم الحاكم في الظاهر كهو في الباطن وقال ابو يوسف فان حكم بفرقة لم تحمل للمرأة أن تزوج ولا يقربها زوجها ايضاً قال ابو بكر روى نحو قول ابى حنيفة عن علي وابن عمر والشعبي ذكر ابو يوسف عن عمرو بن المقدام عن ابيه ان رجلاً من الحلي خطب امرأة وهو دونها في الحسب فابتان تزوجه فادعى انه تزوجها واقام شاهدين عنده على فقالت اني لم تزوجه قال قد زوجك الشاهدان فاضي عليهما النكاح قال ابو يوسف وكتب الى شعبة بن الحجاج يروي عن زيد ان رجلين شهدا على رجل انه طلق امرأته يزور ففرق القاضي بينهما ثم تزوجها احد الشاهدين قال الشعبي ذلك جائز وامان بهم فباع عبداً بالبراءة فرفعه المشتري الى عثمان فقال عثمان تخلف بالله ما يمتنه وبه داء كنته فابي ان يحلف فرده عليه عثمان فباعه من غيره بفضل كثير فاستجاز ابن عمر بيع العبد مع علمه بان باطن ذلك الحكم خلاف ظاهره وان عثمان لو علم منه مثل علم ابن عمر لم ارده فثبت بذلك انه كان من مذهبه ان فسخ الحاكم العقد يوجب عوده الى ملكه وان كان في الباطن خلافه ومما يدل على صحة قول ابى حنيفة في ذلك حديث ابن عباس في قصة هلال بن امية ولعان النبي ﷺ بينهما ثم قال ان جاءت به على صفة كيت وكيت فهو لهلال بن امية وان جاءت به على صفة اخرى فهو لشريك بن سماعة الذي رميت به فجاءت به على الصفة المكرهه فقال النبي ﷺ لو لا ماضى من الايمان لكان لي ولها شأن ولم تبطل القرعة الواقعة لمانهما مع علمه بتكذب المرأة وصدق الزوج فصار ذلك اصلا في ان العقود فسخها متى حكم بها الحاكم بمالوا ابتداء ايضاً بحكم الحاكم وقع ويبدل على ذلك ايضاً ان الحاكم ما مور بامضاء الحكم عند شهادة الشهود الذين ظاهروا المذلة ولو توقف عن امضاء الحكم بما شهد به الشهود من عقد أو فسخ عقد لكان آتائاً كالحكم الله تعالى لانه انما كلف الظاهر ولم يكلف علم الباطن المغيب عند الله تعالى واذا مضى الحكم بالمقد صار ذلك كمقد مبتدأ بينهما وكذلك اذا حكم بالفسخ

صار كفسخ فيما بينهما وانما نفذ العقد والفسخ اذا تراضى المتعاقدان بحكم الله عز وجل بذلك وكذلك حكم الحاكم فان قيل فلو حكم بشهادة عبيد لم ينفذ حكمه اذ اثنان مع كونه مأمورا بما مضى الحكم به قيل له انما لم ينفذ حكمه من قبل ان الرق معنى يصح ثبوته من طريق الحكم وكذلك الشرك والحد في القذف فجاز فسخ حكم الحاكم به بدو وقوعه ألا ترى انه يصح قيام البينة به والخصومة فيه عند الحاكم فلذلك جاز ان لا ينفذ حكم الحاكم بشهادة هؤلاء لوجود ما ذكرنا من المعاني التي يصح اثباتها من طريق الحكم واما الفسق وجرح الشهادة من قبل انهم شهود زور فليس هو معنى يصح اثباته من طريق الحكم ولا يتقبل فيه الخصومة فلم يفسخ ما مضى الحاكم فان الرضا على العقد وفسخه الحكم بملك مطلق ولم يفسخ له اخذه لم يلزمنا ذلك لان الحاكم عندنا انما يحكم له بالتسليم لا بالملك لانه لو حكم له بالملك لا احتيج الى ذكر جهة الملك في شهادة الشهود فلما اتفق الجميع على انه تقبل شهادة الشهود من غير ذكر جهة الملك دل ذلك على ان المحكوم به هو التسليم والحكم بالتسليم ليس بسبب لنقل الملك فلذلك كان الشيء باقيا على ملك مالكه. وقوله (لنا) كوافر يقام اموال الناس بالاثم واقتم تملون) يدل على ان ذلك قيم من علم انه اخذ ماله ليس له فامان لم يعلم فائز له ان يأخذه بحكم الحاكم له بالمال اذا قامت بينة وهذا يدل على ان البينة اذا قامت بان لا ييه الميث على هذا الف درهم وان هذه الدار تركها الميث ميراثا انه جائز للوارث ان يدعي ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وان لم يعلم صحة ذلك اذ هو غير عالم بانه مبطل فيما يأخذه والله تعالى انما اذم المالم به اذا اخذه بقوله (لنا) كوافر يقام اموال الناس بالاثم واقتم تملون). وبما يدل على تقاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على ان ما اختلف فيه الفقهاء اذا حكم الحاكم باحد وجوه الاختلاف فنفسح حكمه وقطع ما مضى تسوية الاجتهاد في رده ووسع المحكوم له اخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه وان كان اعتقادها خلافة كنعو الشفعة بالجوار والنكاح يغيرولى ونحوهما من اختلاف الفقهاء. قوله تعالى (يستولئك عن الالهة قل هي موافيت للناس والحج) وانما يسمى هلالا في اول ما يرى وما قرب منه لظهوره في ذلك الوقت بعد خفائه ومنه الالهلال بالحج وهو اظهار التلبية واستهلال الصبي ظهور حياته بصوت او حركة ومن الناس من يقول ان الالهلال هو رفع الصوت وان الالهلال الالهلال من ذلك رفع الصوت بذكره عند رؤيته والاولا بين واظهر الا ترى انهم يقولون تهليل وجهه اذا ظهر منه البشر والمرور وليس هناك صوت من فروع. وقال تاي بطشرا

واذا نظرت الى امره وجهه * برقت كبرق العارض المتهلل
 بمعنى الظاهر * وقد اختلف اهل الثمّة في الوقت الذي يسمى هلالاً فمنهم من قال يسمى
 هلالاً ليلتين من الشهر ومنهم من قال يسمى لثلاث ليال ثم يسمى قرأ وقال الاصمعي
 يسمى هلالاً حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطة دقيقة ومنهم من يقول يسمى هلالاً
 حتى يهرضوه سواد الليل فاذا غلب ضوءه سمي قرأ قالوا وهذا لا يكون الا في الليلة
 السابعة وقال الزجاج الاكثر يسمونه هلالاً ليلتين. وقيل ان سؤالهم وقع عن
 وجه الحكمة في زيادة الالهة وقصبتها فاجابهم انها مقادير لما يحتاج اليه الناس في
 صومهم وحجهم وعدد نسايتهم ومحل الديون وغير ذلك من الامور فكانت هذه منافع
 عامة لجميعهم وبها عرفوا الشهور والسنين وما لا يحصى من المنافع والمصالح لغير الله
 تعالى. وفي هذه الآية دلالة على جواز الاحرام بالحج في سائر السنة لعموم اللفظ في
 سائر الالهة انها موقيت للحج ومعلوم انه لم يرد به افعال الحج فوجب ان يكون المراد
 الاحرام. وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لا ينبغي ما قلنا لان قوله (الحج اشهر
 معلومات) فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لاستحالة كون الحج اشهر الا ان
 الحج هو فعل الحاج وفعل الحاج لا يكون اشهرأ لان الاشهر انما هي مرور
 الاوقات ومرور الاوقات هو فعل الله ليس بفعل الحاج والحج فعل الحاج فثبت
 ان في الكلام ضمير لا يستغنى عنه ثم لا يخلو ذلك الضمير من ان يكون فعل الحج او
 الاحرام بالحج وليس لأحد صرفه الى اخذ المعنيين دون الآخر الا بدلالة قلنا كان
 في اللفظ هذا الاحتمال لم يحجز تخصيص قوله تعالى (قل هي موافقت للناس والحج) به اذ
 غير جائز لنا تخصيص العموم بالاحتمال والوجه الآخر انه ان كان المراد احرام الحج
 فليس فيه نفي لصحة الاحرام في غيرها وانما فيها اثبات الاحرام فيها وكذلك تقول ان
 الاحرام جائز فيها بهذه الآية وجائز في غيرها بالآية الاخرى اذ ليس في احدهما
 ما يوجب تخصيص الاخرى به والذي يقتضيه ظاهر اللفظ ان يكون المراد افعال
 الحج لاحرامه الا ان فيه ضمير حرف الظرف وهو «في» فعنا حيثئذ الحج في اشهر
 معلومات وفيه تخصيص افعال الحج في هذه الاشهر دون غيرها وكذلك قال اصحابنا
 فيمن احرم بالحج قبل اشهر الحج فطاف له وسعى بين الصفا والمروة قبل اشهر الحج
 ان سعيه ذلك لا يحجز به وعليه ان يعيده لان افعال الحج لا تجزى قبل اشهر الحج فعلى
 هذا يكون معنى قوله (الحج اشهر معلومات) ان افعاله في اشهر الحج معلومات *
 وقوله تعالى (يسئلوك عن الالهة قل هي موافقت للناس والحج) عموم في احرام الحج

لا في افعال الحج الموجبة وغير جائز ان يكون مرادها في قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) اهله مخصوصة بشهر الحج كما لا يجوز ان تكون هذه الالهة في مواقيت الناس وآجال ديونهم وصومهم وفطرم مخصوصة بشهر الحج دون غيرهما فلما ثبت عموم المراد في سائر الالهة فيما تضمنه اللفظ من مواقيت الناس وجب ان يكون ذلك حكمه في الحج لان الالهة المذكورة لمواقيت الناس هي بعينها الالهة المذكورة للحج وعلى انالوجيته على افعال الحج وجعلناها مقصورة المعنى على المذكور في الآية في قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لأدى ذلك الى اسقاط فائدته وازالة حكمه وتخصيص لفظه بغير دلالة توجب الاقتصار به على معنى قوله (الحج اشهر معلومات) فلما وجب ان يوفى كل لفظ حقه مما اقتضاه من الحكم والفائدة وجب ان يكون محمولا على سائر الالهة وانها مواقيت لاحرام الحج وسنتكم في المسئلة عند بلوغنا اليها ان شاء الله وقوله (قل هي مواقيت للناس) قد دل على ان العدتين اذا وجبتا من رجل واحد يكتفى بهما بمضيها لهما جميعا ولا تستأف لكل واحد منهما حيزا ولا شهورا غير مدقة الاخرى لان الله تعالى لم يخص احداهما حين جعلها وقتا لجميع الناس ببعضه دون بعض ومضى مدة المدة هو وقت لكل واحدة منهما لقوله (فالحكم عليمن من عدة تمتدونها) فجعل المدة حقا لازوج ثم لما كانت المدة مرورا لوقت وقد جعل الله الالهة وقتا للناس كلهم وجب ان يكتفى بمضى مدة واحدة للعدتين * الا ترى ان قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس) قد عقل من مفهوم خطابه انها تكون مدة لاجارة جميع الناس ومحلا لجميع ديونهم وان كان واحد منهم لا يحتاج الى ان يختص لنفسه ببعض الالهة دون بعض كذلك مفهوم الآية في المدة قد اقتضى مضي مدة واحدة لرجلين * وقد دل قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس) على ان المدة اذا كان ابتداءها بالهلال وكافت بالشهور انه انما يجب استيفاءها بالالهة ثلاثة اشهر ان كانت ثلاثة وان كانت عدة الوفاة اربعة اشهر بالالهة وان لا تعتبر عددا لايام وكذلك يدل على ان شهر الصوم معتبر بالهلال في ابتدائه وانتهائه وانما يرجع الى العدد عند فقد رؤيته بالهلال ويدل ايضا على ان من آلى من امرأته في اول الشهر ان مضى الاربعة الاشهر معتبر بالالهة في ايقاع الطلاق دون اعتبار الثلاثين وكذلك هذا في الاجارات والايمان وآجال الديون متى كان ابتداءها بالهلال كان جميعها كذلك وسقط اعتبار عدد الثلاثين وبذلك حكم النبي ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين بالر جوع الى اعتبار العدد عند فقد الرؤية واما قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من

ظهورها) فانه قد قيل فيه ما حدثنا عبد الله بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهري قال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالمعرة لم يحل بينهم وبين السماء شيء ويتخرجون من ذلك وكان الرجل يخرج مهلا بالمعرة فيبذل له الحاجة لئلا يخرج من بيته فيرجع ولا يدخل من باب الحجر من اجل سقف الباب ان يحول بينه وبين السماء فيفتح الجدار من ورائه ثم يقوم على حجرته فيأمر بحاجته فيخرج من بيته وبلغنا ان رسول الله ﷺ أهل من الحديبية بالمعرة فدخل حجرته فدخل في أثره رجل من الانصار من بني سلمة فقال له النبي ﷺ اني احس قال الزهري وكافت الحس لا يزالون ذلك فقال الانصارى وانا احس يقول وانا على دينك فانزل الله تعالى (ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها) وروى ابن عباس والبراء وقتادة وعطاء انه كان قوم من الجاهلية اذا احرموا فقبوا في ظهور بيوتهم فقبوا يدخلون منه ويخرجون فهو اعم من الدين بذلك وامروا ان تأتوا البيوت من ابوابها وقيل فيه انه مثل ضرب به الله لهم بان تأتوا البر من وجهه وهو الوجه الذي امر الله تعالى به وليس بمنع ان يكون مراد الله تعالى به جميع ذلك فيكون فيه بيان ان اتيان البيوت من ظهورها ليس بقربة الى الله تعالى ولا هو مما شرعه ولا نذب اليه ويكون مع ذلك مثالا ارشدا به الى ان يأتي الامور من ما تأتاهم الذي امر الله تعالى به ونذب اليه وفيه بيان ان ما لم يشرعه قربة ولا نذب اليه لا يصير قربة ولا دينان يتقرب به متقرب ويعتقده ديننا ونظير من السنة ما روى عن النبي ﷺ من نهيه عن صمت يوم الى الليل وانه رأى رجلا في الشمس فقال ما شأفه فقيل انه نذر ان يقوم في الشمس فامر به ان يتحول الى التي وانه عليه السلام نهى عن الوصال لان الليل لا صوم فيه فنهى ان يمتدصومه وترك الاكل فيه قربة وهذا كله اصل في ان من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر ولا يصير قربة لا باليجاب ويدل ايضا على ان ما ليس له اصل في الوجوب وان كان قربة لا يصير واجبا بالنذر نحو عيادة المريض واجابة الدعوة والمشى الى المسجد والقعود فيه والله تعالى اعلم

(باب فرض الجهاد)

قال الله تعالى (وقاتلو في سبيل الله الذين يقاتلوكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) قال ابو بكر لم تختلف الامة ان القتال كان محظورا قبل الهجرة بقوله (اذع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانهولى حميم وما يلقيا الا الذين صبروا وما يلقيا

الاذوحظ عظيم) وقوله (طاعف عنهم واصفح) وقوله (وجادلهم بالتي هي احسن)
 وقوله (فان تولوا فاعلم انك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله (واذا خاطبهم الجاهلون
 قالوا سلاما) وروى عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس ان عبد الرحمن بن عوف
 واصحابا له كانت اموالهم بمكة فقالوا يا رسول الله كنفنا عزه ونحن مشركون فلما
 آمننا صرنا ذللا فقال عليه السلام اني امرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم فلبسحوه الى
 المدينة أمروا بالقتال فكفوا فانزل الله (ألم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقموا
 الصلوة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال اذ فريق منهم يخشون الناس) وحدثننا
 جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا ابو عبيد
 قال حدثنا عبد الله بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله عز وجل (لست
 عليهم بمسيطر) وقوله (وما انت عليهم بمجبار) وقوله (طاعف عنهم واصفح)
 وقوله (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله) قال نسخ هذا كله قوله تعالى
 (اقتلوا المشركون حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
 ولا باليوم الآخر) الى قوله (صاغرون) * وقد اختلف السلف في أول آية نزلت
 في القتال فروى عن الربيع بن انس وغيره ان قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم)
 أول آية نزلت وروى عن جماعة آخرين منهم ابو بكر الصديق والزهري وسعيد بن جبير
 ان أول آية نزلت في القتال (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) الآية وجاءت ان يسكون
 (وقاتلوا في سبيل الله) أول آية نزلت في اباحة قتال من قاتلهم والثانية في الاذن في القتال
 طاعة لمن قاتلهم ومن لم يقاتلهم من المشركين * وقد اختلف في معنى قوله (وقاتلوا في
 سبيل الله الذين يقاتلونكم) فقال الربيع بن انس هي أول آية نزلت في القتال بالمدينة
 وكان النبي ﷺ بعد ذلك يقاتل من قاتله من المشركين ويكف من كف عنه الى ان امر
 بقتال الجميع قال ابو بكر وهو عنده بمنزلة قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
 بمثل ما اعتدى عليكم) وقال محمد بن جعفر بن الزبير امر ابو بكر بقتال الشامسة لانهم
 يهددون القتال وان الزهريان من رأيهم ان لا يقاتلوا فامر ابو بكر رضي الله عنه بان
 لا يقاتلوا وقد قال الله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) فكافت الآية
 على تأويله فأنته الحكم ليس فيها نسخ وعلى قول الربيع بن انس ان النبي ﷺ والمسلمين
 كانوا أموريين يهدونزل الآية بقتال من قاتل دون من كف سواء كان ممن يتدين بالقتال
 او لا يتدين وروى عن حمزة بن عبد العزيز في قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين
 يقاتلونكم) انه في النساء والذرية ومن لم ينصب لك الحرب منهم كانه ذهب الى ان المراد

به من لم يكن من أهل القتال في الأغلب لضعفه وعجزه لأن ذلك حال النساء والذرية وقد روى عن النبي ﷺ في آثار شائعة النبي عن قتل النساء والولدان وروى عنه أيضا النبي عن قتل أصحاب الصوامع رواه داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ فان كان معنى الآية على ما قال الربيع بن أنس انه امر فيها بقتال من قاتل والكف عن لا يقاتل فن قوله (قاتلوا الذين يلوئكم من الكفار) ناسخ لمن يلوئكم من الكفار الآية كان باقيا فيمن لا يلىنا منهم ثم لما نزل قوله (واقتلوهم حيث تقفتموهم وارجوهم من حيث اخرجوكم) الى قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فكان ذلك اعم من الاول الذي فيه الامر بقتال من يلىنا دون من لا يلىنا الا ان فيه ضربا من التخصيص يحظر القتال عند المسجد الحرام الا على شرط ان يقاتلوا فيه بقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) ثم انزل الله فرض قتال المشركين كافة بقوله (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) وقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله تعالى (فاذا انسلك الا شهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وفن للناس من يقول ان قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومنهم من يقول هذا الحكم ثابت لا يقاتل في الحرم الا من قاتل ويؤيد ذلك ما روى عن النبي ﷺ انه قال يوم فتح مكة ان مكة حرام حرمها الله يوم خلق السموات والارض فان ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها فاعلمت له ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة فدل ذلك على ان حكم الآية بان غير منسوخ وانه لا يحل ان يبتدىء فيها بالقتال لمن لم يقاتل وقد كان القتال محظورا في الشهر الحرام بقوله (يستوفى عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) (وصد) ثم نسخ بقوله (فاذا انسلك الا شهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومن الناس من يقول هو غير منسوخ والخطريق واما قوله (واقتلوهم حيث تقفتموهم وارجوهم من حيث اخرجوكم) فانه امر بقتل المشركين اذا ظفرت بهم وهي عامة في قتال سائر المشركين من قاتلنا منهم ومن لم يقاتلنا بعد ان يكونوا من أهل القتال لانه لا خلاف ان قتل النساء والذراري محظور وقد نهي عنه النبي ﷺ وعن قتل أهل الصوامع فان كان المراد بقوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) الامر بقتال من قاتلنا عن هو من أهل القتال دون من كف عنا منهم وكان قوله (ولا تمتدوا الى الله لا يحب المعتدين) نهي عن قتال من لم يقاتلنا فهي لا بحالة منسوخة بقوله (واقتلوهم حيث تقفتموهم) لا يجابه قتل من حظر قتله في الآية الاولى بقوله (وقاتلوا في سبيل

الله الذين يقاتلونكم ولا تتعدوا) اذ كان الاعتداء في هذا الموضع هو قتال من لم يقاتل وقوله (واخرجوهم من حيث اخرجوكم) يعني والله اعلم من مكة ان امكنكم ذلك لانهم قد كانوا آذوا المسلمين بمكة حتى اضطروهم الى الخروج فكانوا اخرجين لهم وقد قال الله تعالى (واذا عكرتكم الله الذين كفروا ليثبتنكم او يقتلوك واخرجوكم) فامرهم الله تعالى عند فرضه القتال باخراجهم اذا تمكنوا من ذلك اذ كانوا متهيبين عن القتال فيها الا ان يقاتلوا فيكون قوله (واقتلوهم حيث تقفتموهم) طاماً في سائر المشركين الا فيمن كان بمكة فانهم امروا باخراجهم منها الا لمن قاتلهم فانه امر بقتالهم حينئذ والدليل على ذلك قوله في نسق التلاوة (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه) فثبت ان قوله (واقتلوهم حيث تقفتموهم) فيمن كان بغير مكة . وقوله (والفتنه اشد من القتل) روى عن جماعة من السلف ان المراد بالفتنة ههنا الكفر وقيل انهم كانوا يقتنون المؤمنين بالتعذيب ويكرهونهم على الكفر ثم عيروا المؤمنين بان قتل واقد ابن عبد الله وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن الحضرمي وكان مشركاً في الشهر الحرام وقالوا قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام فانزل الله (والفتنه اشد من القتل) يعني كفرهم وتمذيبهم المؤمنين في البلد الحرام وفي الشهر الحرام اشد واعظم ما تأمن القتل في الشهر الحرام . واما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه) فان المراد بقوله (حتى يقاتلوك فيه) حتى يقتلوا بعضكم كقوله (ولا تلغزوا انفسكم) يعني بعضكم بعضاً اذ غير جائز أن يامر بقتلهم بعد أن يقتلواهم كلهم وقد افادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها فيحتاج بها في حظر قتل المشرك الحربي اذ الجأ إليها ولم يقاتل ويحتاج ايضاً بموفاة من قتل ولجأ الى الحرم فانه لا يقتل لان الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل في حظر قتل الجميع فلو لم يعممون الآية ان لا يقتل من وجد في الحرم سواء كان قاتلاً او غير قاتل الا ان يكون قد قتل في الحرم فعينئذ يقتل بقوله (فان قاتلوكم فاقتلوهم) . فان قيل هو منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) قيل له اذا امكن استعمالهما لم يثبت النسخ لاسيما مع اختلاف الناس في نسخه فيكون قوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) في غير الحرم ونظيره في حظر قتل من لجأ الى الحرم وان كان جانياً قوله (ومن دخله كان آمناً) وقد تضمن ذلك اماناً من خوف القتل فدل على ان المراد من دخله وقد استحق القتل انه يامن بدخوله وكذلك قوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامناً) كل ذلك دال على ان الاجابة الى الحرم المستحق للقتل بامن به ويزول عنه القتل بمصيره اليه

ومع ذلك فإن قوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) إذا كان نازلاً مع أول الخطاب عند قوله (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام) فغير جائز أن يكون ناسخاً له لأن النسخ لا يصح إلا بعد التمكن من القتل وغير جائز وجود النسخ والنسخ في خطاب واحد وإذا كان الجميع مذكوراً في خطاب واحد على ما يقضيه نطق التلاوة ونظام التنزيل فغير جائز لأحد اثبات تاريخ الآيتين وتراخي زول أحدهما عن الأخرى إلا بالنقل الصحيح ولا يمكن أحد دعوى نقل صحيح في ذلك وإنما روى ذلك عن الربيع ابن أنس فقال هو منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وقال قتادة هو منسوخ بقوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وجائز أن يكون ذلك نازلاً منه ورأياً لأن قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) لا محالة نزل بعد سورة البقرة لا يختلف أهل النقل في ذلك وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لا مكان استعماها بأن يكون قوله (فاقتلوا المشركين) مرتباً على قوله (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام) فيصير قوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم إلا عند المسجد الحرام إلا أن يقاتلوا فيه فإن قالوا كم فاقتلوهم ويدل عليه أيضاً حديث ابن عباس وأبي شريح الخزاعي وأبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال يا أيها الناس إن الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد يمدى وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم طردت حرماً إلى يوم القيامة وفي بعض الأخبار فإن ترخص مترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنما أحلت لي ساعة من نهار فثبت بذلك حظر القتال في الحرم إلا أن يقاتلوا وقد روى عبد الله بن إدريس عن محمد ابن اسحق قال حدثني سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي شريح الخزاعي هذا الحديث وقال فيه وإنما أحلت لي القتال بها ساعة من نهار ويدل عليه أيضاً ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلاً من هذيل ثم قال إن أعتى الناس على الله ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل في الحرم ورجل قتل بذحل الجاهلية وهذا يدل على تحريم القتل في الحرم لمن لم يحج فيه من وجهين أحدهما عموم الذم للقاتل في الحرم والثاني قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل فثبت أن المراد قتل من استحق القتل فلجأوا إلى ذلك أخباراً منه بأن الحرم محظر قتل من لجأ إليه وهذه الآي التي تلونها في حظر قتل من لجأ إلى الحرم فإن دلالتها مقصورة على حظر القتل غيب ولا دلالة فيها على حكم ما دون النفس لأن قوله (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام) مقصور على حكم

القتل وكذلك قوله (ومن دخله كان آمناً) وقوله (مناجاة للناس وامنًا) ظاهره الامن من القتل وانما يدخل ماسوا فيه بدلالة لان قوله (ومن دخله) اسم للانسان وقوله (كان آمناً) راجع اليه فالذي اقتضت الآية امانه هو الانسان لا اعضاؤه ومع ذلك فان كان اللفظ مقتضيا للنفس فادونها فاما خصصنا مادونها بدلالة وحكم اللفظ باق في النفس ولا خلاف ايضا ان من لجأ الى الحرم وعليه دين انه يحبس به وان دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس كذلك كل مالم يكن نفسا من الحقوق فان الحرم لا يعصمه منه قياسا على الديون. واما قوله عز وجل (فان اتهموا فان الله غفور رحيم) يعني فان اتهموا عن الكفر فان الله يغفر لهم لان قوله (فان اتهموا) شرط يقتضي جوابا وهذا يدل على أن قاتل الممثلة وبة اذ كان الكفر اعظم ما تمام من القتل وقد اخبر الله انه يقبل التوبة منه ويغفر له. وقوله تعالى (وقاتلوا حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع ابن افس الفتنة ههنا الشرك وقيل انما سعى الكفر فتنة لانه يؤدي الى الهلاك كما يؤدي الى الفتنة وقيل ان الفتنة هي الاختيار والكفر عند الاختيار اظهار الفساد واما الدين فهو الاقياد بالطاعة واصله في ائمة ينقسم الى معنيين احدهما الاقياد كقول الاعمش

هو دان الرب اذكر هو الدين · دراكا بفزوة وصيال
نم دافت بعد الرباب وكافت كذاب عقوبة الاقوال
والآخر العادة من قول الشاعر

تقول وقد درأت لها وضئني * اهذا دينه ابدأ ودينى
والدين الشرعى هو الاقياد لله عز وجل والاستسلام له على وجه المداومة والمادة وهذه الآية خاصة في المشركين دون اهل الكتاب لان ابتداء الخطاب جرى بذكرهم في قوله عز وجل (واقتلواهم حيث تقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) وذلك صفة مشركي اهل مكة الذين اخرجوا النبي ﷺ واصحابه فلم يدخل اهل الكتاب في هذا الحكم وهذا يدل على ان مشركي العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف لقوله (واقتلواهم حتى لا تكون فتنة) يعني كفرا (ويكون الدين لله) ودين الله هو الاسلام لقوله (ان الدين عند الله الاسلام). وقوله (فان اتهموا فلا عدوان الا على الظالمين) المعنى فلا قتل الا على الظالمين يعني والله اعلم القتل المبدوء بذكره في قوله (واقتلواهم) وسعى القتل

الذي يستحقونه بقرهم عدواً فإنه جزاء الظلم فسمى باسمه كقوله تعالى (وجزأسيه
 سيئة مثلها) وقوله (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وإن لم يكن
 الجزاء اعتداء ولا سيئة. قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص)
 روى عن الحسن أن مشركي العرب قالوا لئن لم يبعث الله نبياً لنهت عن قتالنا في الشهر الحرام قال
 نعم و أراد للمشركون أن يغيروه في الشهر الحرام فيقاتلوه فأنزل الله تعالى (الشهر الحرام
 بالشهر الحرام والحرمات قصاص) يعني أن استحلوا منك في الشهر الحرام شيئاً
 فاستحلوا منهم مثله وروى ابن عباس والربيع ابن انس وقتادة والضحاك أن قرشاً لما
 ردت رسول الله ﷺ يوم الحديبية محرماً في ذي القعدة عن البلد الحرام في الشهر
 الحرام فادخله الله مكة في العام المقبل في ذي القعدة ففرض حرمة واقصم بها حبل بينه
 وبينه في يوم الحديبية ويمنع أن يكون المراد الأمرين فيكون أخباراً بما أقصه الله من
 الشهر الحرام الذي صدته المشركون عن البيت بشهر مثله في العام القابل وقد تضمن مع
 ذلك إباحة القتال في الشهر الحرام إذا قاتلهم المشركون لأن لفظاً واحداً لا يكون خبراً
 وأمرًا ومتى حصل على أحد المعنيين اتقى الآخر إلا أنه جائز أن يكون أخباراً بما عارض
 الله فيه من فوات العمرة في الشهر الحرام الذي صدته المشركون عن البيت شهر مثله في
 العام القابل وكافت حرمة الشهر الذي أبطل كحرمة الشهر الذي فأت فلذلك قال
 (والحرمات قصاص) ثم عقب تعالى ذلك بقوله (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
 ما اعتدى عليكم) فإذ أنهم إذا قاتلوه في الشهر الحرام فعليه أن يقاتلهم فيه وإن لم يحز
 لهم أن يبتدؤهم بالقتال وسمى الجزاء اعتداءً لأنه مثله في النفس وقدرا الاستحقاق على
 ما يوجب فسمى باسمه على وجه المجاز لأن المعتدى في الحقيقة هو الظالم. وقوله تعالى
 (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) عموم في أن من استهلك
 لغيره مالا كان عليه مثله وذلك المثل ينقسم إلى وجهين أحدهما مثله في جنسه وذلك في
 المكيل والموزون والمدود والآخر مثله في قيمته لأن النبي ﷺ قضى في عديدين
 رجلين اعتقه أحدهما وهو مومر أن عليه ضمان نصف قيمته فجعل المثل اللازم
 بالاعتداء هو القيمة فصار صلافي هذا الباب وفي أن المثل قد يقع على القيمة ويكون
 اسمها ويدل على أن المثل قد يكون اسماً لما ليس هو من جنسه إذا كان في وزنه وعروضه
 في المقدار المستحق من الجزاء أن من اعتدى على غيره بقذف لم يكن المثل المستحق عليه
 أن يقذف بمثل قذفه بل يكون المثل المستحق عليه هو جلد ثمانين وكذلك لو شتمه بما

دون القذف كان عليه التميز وذلك مثل لما قال منه فثبت بذلك ان اسم المثل قد يقع على ما ليس من جنسه بعد ان يكون في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من طريق الجزاء ويحتج بذلك في ان من غصب ساجدة فادخلها في بناءه ان عليه قيمتها لان القيمة قد تناولها اسم المثل فن حيث كان الغاصب معتديا باخذها كان عليه مثلها الحق العموم * فان قيل اذا اقتضينا بناءه واخذناها بعينها فقد اعتد بنا عليه بمثل ما اعتدى * قيل له اخذ ملكه بعينه لا يكون اعتداء على الغاصب كما ان من له عند رجل ودعة فاخذها لم يكن معتديا عليه وانما الاعتداء عليه ان يزيل من ملكه مثل ما زال او يزيل يده عن مثل ما زال عنه يد المغيصوب منه فاما اخذ ملكه بعينه فليس فيه اعتداء على احد ولا فيه اخذ المثل ويحتج به في ايجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المائلة والمساواة فيه دون ما لم يعلم فيه استيفاء المائلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد والجائفة والامة في سقوط القصاص فيها التعذر استيفاء المثل اذ كان الله تعالى انما امرنا باستيفاء المثل ويحتج به ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل وقتله ان لوليه ان يقطع يده ثم يقتله لقوله (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فله ان يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الآية * وقوله تعالى (واقفوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه احدها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن حيوة بن شريح وابن لبيعة عن يزيد بن ابى حبيب عن اسلم بن عمران قال غزونا بالقسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن الوليد والروم ملصوق ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو فقال الناس ممة لا اله الا الله بلقي يديه الى التهلكة فقال ابو ايوب انما نزلت هذه الآية فينا معشر الانصار لما نصر الله بيبه واظهر دينه الاسلام قلنا فلم تقيم في اموالنا ونصلحها فانزل الله تعالى (واقفوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) فالتقاء باليد الى التهلكة ان تقيم في اموالنا فنصلحها ونُدع الجهاد قال ابو عمران فلم يزل ابو ايوب يحاجدني سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية فاخبر ابو ايوب ان الالتقاء باليد الى التهلكة هو ترك الجهاد في سبيل الله وان الآية في ذلك نزلت وروى مثله عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقتادة ومجاهد والضحاك * وروى عن البراء بن تازب وعبيدة السلماني الالتقاء باليد الى التهلكة هو اليأس من المغفرة بارتكاب المعاصي وقيل هو الاسراف في الالتقاء حتى لا يجد ما يأكل ويشرب فيتلف وقيل هو ان يتقحم الحرب من غير فكاة في العدو

وهو الذي تأوله القوم الذي افكر عليهم ابو ايوب واخبر فيه بالسبب وليس محتج ان يكون جميع هذه المعاني مرادة بالآية لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف . فاما حملها على الرجل الواحد يحمل على حلبة العدو فان محمد بن الحسن ذكر في السير الكبير ان رجلا لو حمل على الف رجل وهو وحده لم يكن بذلك باس اذا كان يطعم في نجاة او فكاية فان كان لا يطعم في نجاة ولا فكاية فاني اكره له ذلك لانه عرض نفسه للتلف من غير منفعة للمسلمين وانما ينبغي للرجل ان يفعل هذا اذا كان يطعم في نجاة او منفعة للمسلمين فان كان لا يطعم في نجاة ولا فكاية ولكنه يجري المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكثون في العدو فلا باس بذلك ان شاء الله لانه لو كان على طمع من النكابة في العدو ولا يطعم في النجاة لم اربأسان يحمل عليهم فكذلك اذا طمع ان ينكث غيره فيهم يحملته عليهم فلا باس بذلك وارجو ان يكون فيه ما جورا وانما يكره له ذلك اذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه وان كان لا يطعم في نجاة ولا فكاية ولكنه بما يرهب العدو فلا باس بذلك لان هذا أفضل النكابة وفيه منفعة للمسلمين والذي قال محمد من هذه الوجوه صحيح لا يجوز غيره وعلى هذه المعاني يحمل تاويل من تأول في حديث أبي أيوب انه الذي بيده الى التهلكة بحمله على العدو اذ لم يكن عندهم في ذلك منفعة واذا كان كذلك فلا ينبغي ان يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين فاما اذا كان في تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون) وقال (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل احياء عند ربهم يرزقون) وقال (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) في نظائر ذلك من الآي التي مدح الله فيها من بذل نفسه لله * وعلى ذلك ينبغي ان يكون حكم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انهم متى رجا تعافي الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان في أعلى درجات الشهداء قال الله تعالى (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ان ذلك من عزم الامور) وقدرى عن عزمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وحدنا محمد بن بكر

قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن الجراح عن عبد الله بن يزيد عن موسى بن علي
ابن رباح عن أبيه عن عبد العزيز بن مروان قال سمعت ابا هريرة يقول سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول شر ما في الرجل شح هال وجبن خالغ وذم الجبن يوجب
مدح الاقدام والشجاعة فيما يعود قومه على الدين وان ايقن فيه بالثلف والله تعالى اعلم
بالصواب

(باب العمرة هي فرض أم تطوع)

قال الله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) واختلف السلف في تاويل هذه الآية
فروى عن علي وعمر وسعيد بن جبيرة وطاوس قالوا أتمامها ان تحرم بهما من دويرة
أهلك وقال مجاهد أتمامها بلوغ آخرها بعد الدخول فيهما وقال سعيد بن جبيرة
وعطاء هو اقامتهما الى آخر ما فيها لله تعالى لانهما واجبان كأنهما تأولا ذلك على الامر
بفعلهما كقوله لو قال حجوا واعتصموا وروى عن ابن عمر وطاوس قالوا أتمامهما
افرادهما وقال قتادة أتمام العمرة الاعتناء في غير أشهر الحج وروى عن علقمة في قوله
تعالى (العمرة لله) قال لا تجاوز بها البيت وقد اختلف السلف في وجوب العمرة
فروى عن عبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والشعبي انها تطوع وقال مجاهد في
قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) قال ما أمرنا به فيها وقالت عائشة وابن عباس
وابن عمر والحسن وابن سيرين هي واجبة وروى نحوه عن مجاهد وروى عن
طاوس عن أبيه قال العمرة واجبة * واحتج من أوجبها بظاهر قوله (وأتموا الحج
والعمرة لله) قالوا واللفظ يحتمل أتمامها بعد الدخول فيهما ويحتمل الامر ببثاء
فعلهما قالوا يجب حملها على الامر بين غزاة عموم يشتمل على مشتمل فلا يخرج منه شيء
الا بدلالة * قال أبو بكر ولا دلالة في الآية على وجوبها وذلك لان أكثر ما فيها الامر
بأتمامها وذلك انما يقتضي في نقصان عنهما اذا فعلت لان ضد التام هو النقصان
لا البطالان الا ترى انك تقول للناقص انه غير تام ولا تقول مثله لمالم يوجب منه شيء
فعلنا ان الامر بالآتمام انما اقتضى في النقصان ولذلك قال علي وعمر أتمامها ان تحرم
بهما من دويرة أهلك بمعنى الابلغ في في النقصان الاحرام بهما من دويرة أهلك واذا
كان ذلك على ما وصفنا كان تقديره ان لا يفعلهما ناقصين وقوله لا يفعلهما ناقصين لا يدل
على الوجوب لجواز اطلاق ذلك على النوافل الا ترى انك تقول لا تفعل الحج التطوع

ولا العمرة التطوع ناقصين ولا صلاة النفل ناقصة فإذا كان الأمر بالآتمام يقتضى نفى
التقصان فلا دلالة فيه إذا على وجوبها ويدل على صحة ذلك أن العمرة التطوع والحج
النفل مرادان بهذه الآية في النهى عن فعلهما ناقصين ولم يدل ذلك على وجوبهما في
الاصل وايضاً فإن الاظهر من لفظ الآتمام أنما يطلق بعد الدخول فيه قال الله عز وجل
(وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم انموا
الصيام الى الليل) فاطلق عليه لفظ الآتمام بعد الدخول قال النبي صلى الله عليه وسلم
ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا فطلق لفظ الآتمام عليها بعد الدخول فيها ويدل
على أن المراد الإيجاب آتمامهما بعد الدخول فيهما أن الحج والعمرة التالفين يلزمه
آتمامهما بعد الدخول فيهما بالآية فكان معتزلة قوله أنموا بعد الدخول فيهما فغير
جائز إذا ثبت أن المراد زوم الآتمام بعد الدخول حمله على الابتداء لتضاد المعنيين إلا
ترى أنه إذا أراد به الإتمام بالدخول اتقى أن يريده الإتمام قبل الدخول ناك لكونه
واجباً بالدخول ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال إن حجة الاسلام إنما لم يذهب بالدخول وإن
صلاة الظهر متعلقاً زومها بالدخول فيها وهذا يدل على أنه غير جائز إرادة إيجابها بالدخول
وإيجابها ابتداء قبل الدخول فيها فثبت بما وصفناه لادلالة في هذه الآية على وجوب
العمرة قبل الدخول فيها ومما يدل على أنها ليست بواجبة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال العمرة هي الحج الأصغر وروى عن عبد الله بن شداد ومجاهد قال العمرة هي الحج الأصغر
وإذا ثبت أن اسم الحج يقتضون العمرة ثم ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
أبو داود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمان بن أبي شيبة قال حدثنا يزيد بن هارون عن
سفيان بن حسين عن الزهري عن أبي سنان الدؤلي عن ابن عباس أن الأقرع بن حابس
سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل سنة أو مرة واحدة قال بل
مرة واحدة فمن زاد فطوع فلما سمي النبي صلى الله عليه وسلم العمرة في الخبر الأول حجا
وقال للأقرع الحج مرة واحدة فمن زاد فطوع اتقى بذلك وجوب العمرة إذا كانت قد
تسمى حجاً ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا يعقوب بن يوسف المطوعي
قال حدثنا أبو عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر قال حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن حجاج
ابن أرطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم عن الصلاة والحج أو أجب قال نعم وسأله عن العمرة أجب قال لا ولا تنم
خير لك ورواه أيضاً عبد بن كثير عن محمد بن المنكدر مثل حديث حجاج وحدثنا

عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الاصمهاني قال حدثنا
 شريك وجريروا والاحوص عن معاوية بن اسحاق عن ابي صالح قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع * ويدل عليه ايضا حديث جعفر بن
 محمد عن ابيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال دخلت العمرة في الحج الى يوم
 القيامة ومعناه انه قاب عنها لان افعال العمرة موجودة في افعال الحج وزيادة ولا يجوز
 ان يكون المراد ان وجوبها كوجوب الحج لانه حيث لا تكون العمرة باولى ان تدخل
 في الحج من الحج بان يدخل في العمرة اذها جميعا واجبا كالايقال دخلت الصلاة في
 الحج لانها واجبة كوجوب الحج * ويدل عليه حديث جابر ان النبي صلى الله عليه
 وسلم امر اصحابه حين احرموا بالحج ان يحلوا منه بعمرة وان سراقه بن مالك قال
 امرتنا هذه لعامة هذا ام لا بد فقال بل لا بد ومعلوم ان هذه كانت عمل حمرة يحل
 بها من احرام الحج كما يتحلل الذي يفوته الحج بعمل عمرة وهي غير محزنة عن فرض
 العمرة عند من رآها فرضا فدل ذلك على ان العمرة غير مفروضة لانها لو كانت مفروضة
 لما قال عمر تكتم هذه للابد وفيه اخبار بانها لا حمرة عليهم غيرها * ويدل على ان ما يتحلل
 به من احرام الحج ليس بعمرة انه لو بقي الذي يفوته الحج على احرامه حتى يتحلل منه بعمرة
 في اشهر الحرم وحج من عامه انه لا يكون متمتعاً وما يحتاج به لذلك من طريق النظر
 بان الفروض مخصوصة باوقات يتعلق وجوبها بوجودها كالصلاة والصيام والزكاة
 والحج فلو كانت العمرة فرضا لوجب ان تكون مخصوصة بوقت فلعالم تكن مخصوصة
 بوقت كانت مطلقة له ان يفعلها متى شاء فاشبهت الصلاة التطوع والصوم النفل فان
 قيل ان الحج النفل مخصوص بوقت ولم يدل ذلك على وجوبه قيل له هذا لا يلزم لا فاقا
 قلنا ان من شرط الفروض التي تلزم كل احد في نفسه كونها مخصوصة باوقات وما ليس
 مخصوصا بوقت فليس بفرض وليس بمنع على ذلك ان يكون بعض النوافل مخصوصا
 بوقت وبعضها مطلق غير مخصوص بوقت فكل ما كان غير مخصوص بوقت فهو فاقلة
 وما هو مخصوص بوقت فعلى ضربين منه فرض ومنه نفل وبما يحتاج به ايضا من طريق
 الاثر ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل قال حدثنا هشام بن
 عمار قال حدثنا الحسن بن يحيى الحسني قال حدثنا عمر بن قيس قال حدثني طلحة بن
 موسى عن عمه اسحاق بن طلحة عن طلحة بن عبد الله انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم
 يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن بحر الطار

قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا محمد بن الفضل بن عطية عن سالم الاقطس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع واحتج من رآها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضة واجبتان وبما روى الحسن عن سمرة ان النبي ﷺ قال اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجوا واعتمر وااستقيموا يستقم لكم وامره على الوجوب وبما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الاسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعمرو بقول صبي بن معبد وجدت الحج والعمرة مكتوبين على قال ذلك لعمركم فلم ينكر عليه وقال له اجمعهما وحديث ابن رزين رجل من بني تميم قال قال رسول الله ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظن قال احجج عن ابيك واعتمر فاما حديث جابر في وجوب العمرة من طريق ابن لهيعة فهو ضعيف كثير الخطأ يقال احترقت كتبه فمحل على حفظه وكان سميء الحنفى واسناد حديث جابر الذي روينا في عدم وجوبها احسن من اسناد حديث ابن لهيعة ولو تساوى كانا كبر احوالهما ان تعارضتا فيسقطا جميعا ويبقى لنا حديث طلحة وابن عباس من غير معارض فان قال قائل ليس حديث الحجاج عن محمد بن المنكدر عن جابر الذي روته في فني الايجاب بمعارض الحديث ابن لهيعة عن عطاء عن جابر في ايجابها لان حديث الحجاج وارد على الاصل وحديث ابن لهيعة فاقل منه ومتى ورد خبر احدهما كاف والاخر مثبت فالثبت منهما اولى وكذلك اذا كان احدهما موجبا والاخر غير موجب لان الايجاب يقتضى حظر تركه وقفيه لا حظر فيه ولغير الحاضر اولى من المبيح . قيل له هذا لا يجب من قبل ان حديث ابن لهيعة في ايجابها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً لعموم الحاجة اليه ولو جب ان يعرفه كل من عرف وجوب الحج اذ كان وجوبها كوجوب الحج ومن خطب به فهو مخاطب بها فغير جائز فيما كان هذا وصفه ان يكون وروده من طريق الاصل مع ما في سنده من الضعف ومعارضه غيره ايده وايضا فمعلوم ان الرويتين وردتا عن رجل واحد فلو كان خبر الوجوب متاخرا في التاريخ عن خبر قفيه لبينه جابر في حديثه ولقال قال النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة انها تطوع ثم قال بعد ذلك انها واجبة اذ غير جائز ان يكون عنده الخبر ان جميعا مع علمه بتاريخهما فيطلق الرواية تارة بالايجاب وتارة بفضده من غير ذكر تاريخ فدل ذلك على ان هذين الخبرين وردا متمازيين وانما يعتبر خبر المتيقن والثاني على ما

ذكرنا من الاعتبار اذا وردت الروايتان من جهتين * وأما حديث سمرة وقوله
 فاعتمروا فإنه على النذب بالدلائل التي قدمنا فاما قوله حين سئل عن الاسلام فذكر
 الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعمر فان النوافل من الاسلام وكذلك كل ما يقرب
 به الى الله تعالى لانه من شرائعه وقد روى ان الاسلام يضع وسبعون خصلة منها اماطة
 الاذى عن الطريق * وأما قول صبي بن معبد لمعرو وجدت الحج والعمرة مكتوبين
 على وسكوت مرعنه وتركه النكير عليه فإنه انما قال ما مكتوبان على ولم يقل مكتوبتان
 على الناس فظاهره يقتضي أن يكون قد ذكرهما فصارا مكتوبين عليه بالنذر وأيضا فإنه
 انما قاله تاويله من اللآية وفيها مسامحة للتاويل فلم ينكره عمر لاحتمالها له وهو بمنزلة
 قول القائل يوجب العمرة فلا يستحقون النكير اذ كان الاجتهاد سائغا فيه وأما
 قول النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي سأل عن الحج عن أبيه وقوله حج عن أبيك
 واعتمر فلا دلالة فيه على وجوبها لانه خلاف ان هذا القول لم يخرج مخرج الإيجاب
 اذ ليس عليه ان يحج عن أبيه ولا أن يعتمر ومن الناس من يحتج لإيجاب العمرة بقوله
 تعالى (واقموا الخير) لانها خير من غيرها فظاهر اللفظ يقتضي إيجاب جميع الخير وهذا
 يسقط من وجوه احدها أنه محتاج أن يثبت ان فعل العمرة مع اعتقاد وجوبها خير
 لان من لا يراه واجبة فقير جائز أن يفعلها على انها واجبة ولو فعلها على هذا الاعتقاد
 لم يكن ذلك خيرا كمن سئل تطوعا واعتقد فيه القرض وآخر وهو ان قوله (واقموا
 الخير) لفظ مجمل لاشتغاله على المجمل الذي لا يلزم استعماله بورود اللفظ الا ترى أنه
 يدخل فيه الصلاة والزكاة والصوم وهذه كلها فرض مجمل ومتى انتظم اللفظ ما هو
 مجمل فهو مجمل يحتاج في اثبات حكمه الى دليل من غيره ووجه آخر وهو أن الخير بالالف
 واللام لفظ جنس لا يمكن استغراقه في تناول ادنى ما يقع عليه الاسم كقولك ان
 شربت الماء وتزوجت النساء فاقل ادنى ما يسمى به فقد قضى عبدة اللفظ وأيضا
 فقد علمنا مع ورود اللفظ أن المراد البعض لتعذر استيعاب الكل فصار كقوله افعلوا
 بعض الخير فيحتاج الى بيان في لزوم الامر * واحتج من أوجبها بانها لم تجد شيئا يتطوع
 به الا اوله أصل في القرض فلو كانت العمرة تطوعا لكاف لها أصل في القرض فيقال له
 العمرة انما هي الطواف والسعي ولذلك أصل في القرض فان قيل لا يوجد طواف وسعي
 مفردا فريضات العمرة وانما يوجد ذلك في القرض فلما قيل له قد يتطوع بالطواف
 بالبيت وان لم يكن له أصل في القرض مفردا فكذلك العمرة يتطوع بها اذ كانت

طوفا وسعيا وان لم يكن لها أصل في الفرض واحتج الشافعي بأنه لما جاز الجمع بينا وبين الحج دل على أنها فرض لأنها لو كانت تطوعا ماجاز أن يعمل مع عمل الحج كما لا يجمع بين صلاتين أحدهما فرض والآخرى تطوع ويجمع بين عمل أربع ركعات فرض قال أبو بكر وهذه قضية فاسدة يبطل عليه القول بوجوب العمر لأنه يقال له لما جاز الجمع بينهما ولم يحجز بين صلاتي فرض دل على أنها ليست بفرض وأما قوله ويجمع بين عمل أربع ركعات فإن الأربع كلها صلاة واحدة كالحج الواحد المشتمل على سائر أركانه كالطواف الواحد المشتمل على سبعة أشواط وهو مع ذلك منتقض على أصله لأنه لو اعتمر ثم حج حجة الفريضة وقرن معها عمرة كانت العمرة تطوعا والحج فرضا فقد صح الجمع بين الفرض والتفعل في الحج والعمرة فانتقض بذلك استدلال من استدلل بجواز جمعها إلى الحج على وجوبها واحتج الشافعي أيضا بأنه لما جعل لهاميات كليات الحج دل على أنها فرض فيقال له إذا اعتمر عمرة الفريضة ورجع إلى أهله ثم أراد أن يرجع للعمرة كان لهاميات كليات الحج وهي تطوع فشرط الميقات ليس بدلالة على الوجوب وكذلك الحج التطوع له ميقات كليات الواجب واحتج أيضا بوجوب الدم على القارن ولم يبين منه وجه الدلالة على الوجوب ولكن ادعى دعوى طارية من البرهان ومع ذلك فإنه منتقض لأنه لو قرن حجة فريضة مع عمرة تطوع لكان عليه دم فكذلك لو جمع بينهما وهما فائتان لوجب الدم قوله تعالى (فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى) قال الكسائي وأبو عبيدة وأكثر أهل اللغة الإحصار المنع بالمرض أو ذهاب النفقة والحصر حصر المدو ويقال أحصره المرض وحصره المدو وحكى عن الفراء أنه أجاز كل واحد منهما مكان الآخر وأفكره أبو العباس المبرد والزجاج وقالاهما مختلفان في المعنى ولا يقال في المرض حصره ولا في المدو أحصره قالوا نعم اهَذَا كقولهم حبسه إذا جعله في الحبس وأحبسه أي عرضه للحبس وقتله أو وقع به القتل واقتله أي عرضه للقتل وقبره دفنه في القبر واقبره عرضه للدفن في القبر وكذلك حصره حبسه وأوقع به الحصر وأحصره عرضه للحصر وروى ابن أبي نجیح عن عطاء عن ابن عباس قال لا حصر إلا حصر العدو فأما من حبسه الله بكسر أو مرض فليس بحصر فأخبر ابن عباس أن الحصر يختص بالعدو وإن المرض لا يسمى حصرًا وهذا موافق لقول من ذكرنا فقولهم من أهل الفتنة في معنى الاسم ومن الناس من يظن أن هذا يدل من قوله على أن المريض لا يجوز له أن يحل ولا يكون محصرًا

وليس في ذلك دلالة على ما ظن لانه انما اخبر عن معنى الاسم ولم يخبر عن معنى الحكم
 فاعلم ان اسم الاحصار يختص بالمرض والحصر يختص بالعدو وقد اختلف السلف
 في حكم الحصر على ثلاثة اشحاء روى عن ابن مسعود وابن عباس العدو والمرض سواء
 يبعث بدم ويحلب به اذا نحر في الحرم وهو قول ابى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وزفر
 والنورى والثاني قول ابن عمران المريض لا يحلب ولا يكون محصراً الا بالعدو وهو
 قول مالك والبيث والشافعى والثالث قول ابن الزبير وعروة ابن الزبير ان المرض
 والعدو سواء لا يحلب الا بالطواف ولا تعلم لهما موافق من فقهاء الامصار قال ابو بكر
 والمائت بموافقته من قول أهل اللغة ان اسم الاحصار يختص بالمرض وقال الله (فان
 احصرتم فما استيسر من الهدى) وجب أن يكون اللفظ مستعملاً فيها هو حقيقة
 فيه وهو المرض ويكون العدو داخلاً فيه بالمعنى فان قيل فقد حكى عن القراء انه اجاز
 فيهما لفظ الاحصار قيل له لو صح ذلك كافت دلالة الآية قائمة في اثباته في المرض
 لانه لم يدفع وقوع الاسم على المرض وانما اجازته في العدو فلو وقع الاسم على الامرين
 لكان مضمواً فيما موجباً للحكم في المريض والمصور بالعدو جميعاً فان قيل لم يختلف
 الروا ان هذه الآية نزلت في شأن الحديبية وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه
 ممنوعين بالعدو فصرم الله بهذه الآية بالاحلال من الاحرام فدل على أن المراد بالآية
 هو العدو قيل له لما كان سبب نزول الآية هو العدو ثم عدل عن ذكر الحصر وهو
 يختص بالعدو الى الاحصار الذي يختص بالمرض دل ذلك على انه اراد اعادة الحكم في
 المرض ليستعمل اللفظ على ظاهره ولما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بالاحلال
 وحل هو دل على انه اراد حصر العدو من طريق المعنى لا من جهة اللفظ فكان نزول
 الآية مفيداً للحكم في الامرين ولو كان مراد الله تعالى تخصيص العدو بذلك دون
 المرض لذكر لفظاً يختص به دون غيره ومع ذلك لو كان اسماً للمعنيين لم يكن فزوله على
 سبب موجبا للاقتصار بحكمه عليه بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب
 يدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال
 حدثنا يحيى عن حجاج الصواف قال حدثني يحيى بن أبى كثير عن عكرمة قال سمعت
 الحجاج بن عمرو الانصارى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد
 حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فسألت ابن عباس واهله فوافقوا لصدق ومعنى
 قوله فقد حل فقد جاز له ان يحلب كما يقال حلت المرأة للزوج يعنى جاز لها ان

تزوج فان قيل روى حماد وابن زيد عن أيوب عن عكرمة انه قال في المحصر
يبيت بالهدى فاذا بلغ الهدى محله حل وعليه الحج من قابل وقال رضى الله
سبحانه بالقصاص من عباده واخذ منهم العدو ان عليه حج مكان حج واحرام مكان
احرام فزعم هذا القائل انه لو كان عند عكرمة هذا الحديث لما كان قال يبيت بالهدى
ولقال يحل كاروى في الخبر وهذا القائل انما غلط حين ظن ان المعنى في قوله حل
وقوع الاحلال بنفس الاحصار وليس هو كظن وانما معناه انه جاز له ان يحل كما ذكرنا
مثله فيما يطلقه الناس من قولهم حلت المرأة للازواج يريدون به قد جاز له ان يحل
بالزواج ويدل عليه من جهة النظر ان المحصر بالعدو لما جاز له الاحلال لتعذر وصوله
الى البيت وكان ذلك موجودا في المرض وجب أن يكون بمنزلة وفي حكمة ألا ترى انه
مضى لم يتعذر وصوله الى البيت بمنع العدو لم يجز له ان يحل فدل ذلك على ان المعنى فيه
تعذر وصوله الى البيت ويدل على ذلك موافقة مخالفينا ايانا على ان المرأة اذا منها
زوجها من حجة التطوع فهذا الاحرام جاز لها الاحلال وكافت بمنزلة المحصر مع عدم
العدو وكذلك من حبس في دين او غيره فتعذر عليه الوصول الى البيت كان في حكم
المحصر فكذلك المريض ويدل عليه ان سائر القروض لا يختلف حكمها في كون المنع
منها بالعدو أو المرض ألا ترى ان الخائف جائز له فعل الصلاة بالاعاء واقاعد اذا تعذر
عليه فعلها قاطبا كما يجوز ذلك للمريض فكذلك المضي في الاحرام واجب ان لا يختلف
حكمه عند تعذر الوصول الى البيت لمرض كان ذلك أو لخوف عدو وكذلك هذا في
استقبال القبلة اذا كان قاطبا أو مريضا وكذلك من عدم الماء وكان مريضا ومن لا يجد
ما يمتثل به للجهد ومن كان مريضا لم يختلف حكم الاعذار في سقوط الفرض كذلك
ينبغي ان لا يختلف حكمها في باب سقوط فرض المضي على الاحرام وجواز الاحلال
منه والمعنى في الجميع تعذر الفعل * فان قيل لما قال تعالى (فان احصرتم فما استيسر
من الهدى) ثم عقب ذلك بقوله (فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية
من صيام او صدقة) دل ذلك من وجهين على ان المريض غير مراد بذكر الاحصار لانه
لو كان كذلك لما استأنف له ذكر امر كونه في أول الخطاب والوجه الآخر انه لو كان
مراداً به لكان يحل بذلك الدم ولم يكن محتاج الى فدية * قيل له لما قال الله تعالى (ولا
تصلوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله) منعه الاحلال مع وجود الاحصار الى وقت
بلوغ الهدى محله وهو ذبحه في الحرم فان عن حكم المريض قبل بلوغ الهدى محله

وإباحه خلق الرأس مع إيجاب التقدية ووجه آخر وهو أنه ليس كل مرض يمنع الوصول إلى البيت إلا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة أتوذكه هو أم رأسك قال نعم فانزل الله الآية ولم تكن هو أم رأسه ما منعه من الوصول إلى البيت فرخص الله له في الخلق وأمره بالتقدية وكذلك المرض المذكور في الآية جائز أن يكون المرض الذي ليس معه احصار والله سبحانه أنما جعل المرض احصاراً إذا منع الوصول إلى البيت فليس في ذكره حكم المريض بما وصف ما يمنع كونه المرض احصاراً * ووجه آخر وهو قوله (فن كان منكم مريضاً) يجوز أن يكون عائداً إلى أول الخطاب كإعادة إليه حكم الاحصار وهو قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) ثم عطف عليه قوله (فإن احصرتهم) فبين حكمهم إذا احصروا ثم عقبه بقوله (فن كان منكم مريضاً) يعني أيها المحرمون بالحج والعمرة فبين حكمهم إذا مرضوا قبل الاحصار كما بين حكمهم عند الاحصار فليس إذا في قوله (فن كان منكم مريضاً) دلالة على أن المرض لا يكون احصاراً * فإن قيل لما قال في سياق الآية (فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) دل على أن المراد بالمدو المخوف لأن الأمن يقتضي الخوف * قيل له ما الذي يمنع أن يكون المراد الأمن من ضرر المرض المخوف ولم جعلته مخصوصاً بالعدو دون المرض والأمن والخوف موجودان فيهما وقد روي عن عروة بن الزبير في قوله (فاذا امنتم) يعني إذا امنتم من كسركم ووجعكم فعليك أن تأتي البيت * فإن قيل الفرق بين العدو والمرض أن المحصر يمدو أن لم يمكنه أن يتقدم أمكنه الرجوع والمرض لا يختلف حاله في التقدم والرجوع * قيل له فهذا آخرى أن يكون محصر التعذر الأمرين عليه فهو أعذر ممن يمكنه الرجوع وأن تعذر عليه المضي للخوف ويقال أيضاً ما تقول في المحصر بالعدو إذا كان محيطاً به ولم يمكنه الرجوع ولا التقدم أليس جائزاً له الإحلال بخلاف بين التعماء فقد اتقعت علتك في الفرق بينهما ومع ذلك فقد قال الشافعي في المحرمة إذا منعهما زجها والمحبوس أنهما محصران وجائز لهما الإحلال وحال التقدم والرجوع لهما سواء لأنها ممنوطان من الأمرين وزعم الشافعي أن الفرق بين المريض والخائف أن الله تعالى قد أباح الخائف في القتال أن يتحيز إلى فئة فينتقل بذلك من الخوف إلى الأمن فيقال له وكذلك قد أباح للمريض ترك القتال رأساً بقوله (ليس على الضمفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج) فكافت رخصة المريض أوسع من رخصة الخائف لأن الخائف غير معذور في ترك حضور القتال

والمريض معذوفيه وانما عذر الخائف ان يتحيز الى فئة ولم يعذر في ترك القتال رأساً
فالمريض اول بالمذرف في الاحلال من احرامه قال الشافعي فلما قال الله تعالى (واثموا الحج
والعمرة لله) ثم قال في شأن المحصر الخائف ما قال وجب ان لا يزول فرض تمام الحج
والعمرة الا عن الخائف فيقال له الذي قال (واثموا الحج والعمرة لله) هو الذي قال
(ان احصرتم) وهو محصور في الخائف وغيره فلا يخرج شيء منه الا بدلالة فالدلالة
على تخصيصه بالخائف دون غيره وقد قصص ذلك باطلاقك للمرأة الاحلال اذا امنها
زوجها وليست بخائفة وكذلك المحبوس لا يخاف القتل . وقال المزني جعل الاحلال
رخصة للخائف من العدو ولا يشبهه بغيره كما جعل المسح على الخفين خاصاً لا يشبه به
التقازين فيقال له ان كان المعنى فيه انه رخصة فينبغي ان لا يقاس على شيء من الرخص
فاذا رخص النبي ﷺ الاستنجاء بالاحجار وجب ان لا يشبهه بغيره في جواز الاستنجاء
بالحرق والخشب ولما كان حلق الرأس من اذى رخصة وجب ان لا يشبه به الاذى في
البدن في اباحة الحلق والفدية ويلزمه ان لا يشبه بالخائف المحبوس والمرأة اذا امنها
زوجها وجميع ما ذكر فانه نقض اعتلاله

فصل قال ابو بكر رضي الله عنه والاحصار من الحج والعمرة سواء وحكى
عن محمد بن سيرين ان الاحصار يكون من الحج دون العمرة : ذهب الى ان العمرة غير
موقته وان لا يخشى الفوات وقد تواترت الاخبار بان النبي ﷺ كان محرماً بالعمرة
عام الحديبية وانه احل من عمرته بغير طواف ثم قضاه في العام التالي بل في ذي القعدة
وسميت عمرة القضاء وقال الله تعالى (واثموا الحج والعمرة لله) ثم قال (ان احصرتم
فاستمروا من الهدى) وذلك حكم عائد اليهما جميعاً وغير جائز الاقتصار على احدهما
دون الآخر لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة . وقوله تعالى (فاستمروا
من الهدى) قال ابو بكر قد اختلف السلف في ذلك فروى عن عائشة وابن عمر انها
قالا لا يكون الهدى الا من الابل والبقر وقال ابن عباس شاة واختلف فقهاء الامصار فيه
فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد بن فرمالك والشافعي الهدى من الاصناف الثلاثة
الابل والبقر والغنم وهو قول ابن شبرمة قال ابن شبرمة والبدن من الابل خاصة وقال
اصحابنا والشافعي من الابل والبقر واختلفوا في السن فقال اصحابنا والشافعي لا يحجز
في الهدى من الابل والبقر والغنم الا الثاني فصاعداً الا الجذع من الضأن فانه يحجز
وقال مالك لا يحجز من الهدى الا الثاني فصاعداً وقال الاوزاعي يهدي الله كور من

الابل ويجوز الجذع من الابل والبقر ويجزى كل واحد منهما عن سبعة قال ابو بكر
الهدى امم لما هدى الى البيت على وجه التقرب به الى الله تعالى وجاز ان يسمى به ما قصد
به الصدقة وان لم يهد الى البيت قال النبي ﷺ المبكر الى الجمعة كالمهدي بدقة ثم الذي
يليه كالمهدي بقره ثم الذي يليه كالمهدي شاة ثم الذي يليه كالمهدي دجاجة ثم الذي
يليه كالمهدي بيضة فسمى الدجاجة والبيضة هديا وان لم يرد به اهداء الى البيت وانما
اراد به الصدقة واخر اجما خرج القرية ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لله على ان اهدى
توبى هذا او دارى هذه ان عليه ان يتصدق به واتفق الفقهاء على ان ما عدا هذه الاصناف
الثلاثة من الابل والبقر والغنم ليس من الهدى المراد بقوله (فما استيسر من الهدى)
واختلفوا فيما اراد به منها على ما ذكرنا وظاهر الآية يقتضى دخول الشاة فيه لوقوع
الاسم عليها ولم يختلفوا في معنى قوله (هديا بالغ الكعبة) ان الشاة منه وان يكون
هدى في جزاء الصيد وروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي ﷺ اهدى غنما
سمر وروى الامش عن ابى سفيان عن جابر قال كان فيما اهدى رسول الله ﷺ غنم
مقلدة * فان قيل الرواية عن عائشة في هدى الغنم لا يصح لان القامص قد روى عنها
انها كانت لا ترى الغنم بما يستيسر من الهدى قيل له انما معناه انه لا يصير محرما بها
وان هدى الابل والبقر وجب الاحرام اذا اراده وقلدها واما اعتبار النسي فلما روى
عن النبي ﷺ في قصة ابى بردة بن فيار حين ضحى قبل الصلاة فامر النبي ﷺ باعادتها
فقال عندي جذعة من المعز خير من شاتى لحم فقال تجزى عنك ولا تجزى عن احد بعدك
ففتح الجذع في الاضحية والهدى مثلها لان احدا لم يفرق بينهما وانما اجازوا الجذع
من الضان لما روى عن النبي عليه السلام انه امر بان يضحي بالجذع من الضان اذا فرض
له سنة اشهر وقد بينا ذلك في شرح المختصر * وقد اختلفوا في جواز الشركة في دم
الهدايا الواجبة فقال اصحابنا والشافعي تجوز البدقة عن سبعة والبقرة عن سبعة
وقال مالك يجوز ذلك في التطوع ولا يجزى في الواجب وروى جابر عن النبي ﷺ
انه جعل يوم الحديبية البدقة عن سبعة والبقرة عن سبعة وتلك كانت واجبة لانها كانت
عن احصاء ولما اتفقوا على جوازها عن سبعة في التطوع كان الواجب مثله لانهما
لا يختلفان في الجواز في سائر الوجوه ويدل عليه قوله (فما استيسر من الهدى)
ظاهره يقتضى التبعض فوجب ان يجزى بعض الهدى بحق الظاهر والله اعلم

(باب المحصر ان يذبح الهدى)

قال الله تعالى (ولا تملقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) واختلف السلف في المحل ما هو فقال عبد الله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين هو الحرم وهو قول أصحابنا والثوري وقال مالك والشافعي محله الموضع الذي أحصر فيه فيذبحه ويحل والدليل على صحة القول الأول أن المحل اسم لشئين محتمل أن يراد به الوقت ومحتمل أن يراد به المكان ألا ترى أن محل الدين هو وقته الذي تجب المطالبة به وقال النبي ﷺ لضباعة بنت الزبير اشتري في الحج وقلبي محل حيث حبستني فجعل المحل في هذا الموضع اسم المكان فلما كان محتملاً للمرين ولم يكن هدى الأحصار في الممرقة وقتاً عند الجميع وهو لا محالة مراد بالآية وجب أن يكون مراده المكان فاقتضى ذلك أن لا يحل حتى يبلغ مكافئ مكان الأحصار لأنه لو كان موضع الأحصار محلاً للهدى لكان بالغايه بوقوع الأحصار ولا يذبح ذلك إلى بطلان الغاية المذكورة في الآية فدل ذلك على أن المراد بالمحل هو الحرم لأن كل من لا يجعل موضع الأحصار محلاً للهدى فأنما يجعل المحل الحرم ومن جعل محل الهدى موضع الأحصار أبطل فائدة الآية واسقط معناها * ومن جهة أخرى وهو أن قوله (وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم) إلى قوله (لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم عملها إلى البيت العتيق) ودلالته على صحة قولنا في المحل من وجهين أحدهما عمومها في سائر الهدايا والآخرة ما فيه من بيان معنى المحل الذي أجمل ذكره في قوله (حتى يبلغ الهدى محله) فإذا كان الله قد جعل المحل البيت العتيق فغير جائز لأحد أن يجعل المحل غيره * ويدل عليه قوله في جزاء الصيد (هدايا بالغ الكعبة) فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى فلا يجوز شئ منه دون وجوده فيه كما أنه لما قال في الظهار وفي القتل (فصيام شهرين متتابعين) فقيدتها بفعل التتابع لم يميز فعلهما إلا على هذا الوجه وكذلك قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) لا يجوز إلا الصفة المشروطة وكذلك قال أصحابنا في سائر الهدايا التي تدبر فيها لا يجوز إلا في الحرم * ويدل عليه أيضاً قوله في سياق الخطاب بعد ذكر الأحصار (فن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فوجب على المحصر ما ونهاه عن الخلق حتى يذبح هديه فلو كان ذبحه في الحل جائز لوجب صاحب الأذى هديه عن الأحصار وحل به واستغنى عن فدية الأذى فدل ذلك على أن الحل ليس بمحل الهدى * فإن قيل هذا فيمن لا يجد هدى الأحصار * قيل له لا يجوز أن يكون ذلك خطأ فيمن لا يجد الدم لا تخيره بين الصيام والصدقة والنسك ولا يكون

غير آيين الاشياء الثلاثة الا وهو واجد حالاته لا يجوز التخيير بين ما يجذب وبين
 ما لا يجذب ثبت بذلك ان محل الهدى هو الحرم دون محل الاحصار ومن جهة النظر
 لما اتفقوا في جزاء الصيد ان محل الحرم وانه لا يعزى في غيره وجب أن يكون كذلك
 حكم كل دم تعلق وجوبه بالاحرام والمعنى الجامع بينهما تعلق وجوبهما بالاحرام. فان
 قيل قال الله تعالى (هم الذين كفروا وصدواكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن
 يبلغ محله) وذلك في شأن الحديدية وفيه دلالة على أن النبي عليه السلام واصحابه ونحووا
 هديهم في غير الحرم لولا ذلك لكان بالغاملة. قيل له هذا من ادل شيء على أن محل
 الحرم لانه لو كان موضع الاحصار هو الحل محل الهدى لما قال (والهدى معكوفاً أن يبلغ
 محله) فلما اخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على أن الحل ليس بمحل له وهذا
 يصلح ان يكون ابتداء دليل في المسئلة. فان قيل فأن لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم
 واصحابه ذبحوا الهدى في الحل فامعنى قوله (والهدى معكوفاً أن يبلغ محله) قيل
 له لما حصل ادنى منع جاز أن يقال انهم منعوا وليس يقتضى ذلك ان يكون ابتداء ممنوعاً
 الا ترى ان رجلاً ممنوع رجلاً حقه جاز أن يقال منعه حقه كما يقال حبسه ولا يقتضى
 ذلك ان يكون ابتداء ممنوعاً فلما كان المشركون منعوا الهدى بدياً من الوصول الى
 الحرم جاز اطلاق الاسم عليهم بانهم منعوا الهدى عن بلوغ محله وان اطلقوا بعد ذلك
 الا ترى انه قد وصف المشركين بقصد المسلمين عن المسجد الحرام وان كانوا قد اطلقوا
 لهم بعد ذلك الوصول اليه في العام القابل وقال الله عز وجل (قالوا يا ابا ناسمنا الكليل)
 وانما منعوه في وقت واطلقوه في وقت اخر فكذلك منعوا الهدى بدياً ثم لما وقع
 الصلح بين النبي صلى الله عليه وسلم وبينهم اطلقوه حتى ذبحه في الحرم وقيل ان النبي
 صلى الله عليه وسلم ساق البدن ليذبحها بعد الطواف بالبيت فلما منعوه من ذلك قال الله
 تعالى (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) لتصوره عن الوقت المقصود فيه ذبحه ويحتمل
 ان يريد به المحل المستحب فيه الذبح وهو عند المروة او بمنى فلما منع ذلك اطلق ما فيه
 ما وصفت. وقد ذكر المصورين عزيمة ومروان بن الحكم ان الحديدية بعضها في
 الحل وبعضها في الحرم وان مضرب النبي عليه السلام كان في الحل ومضاده كان في
 الحرم فاذا امكنه ان يصل في الحرم فلا محالة قد كان الذبح ممكناً فيه وقد روى ان ناجية
 ابن جندب الاسدي قال للنبي ﷺ ابست معى الهدى حتى آخذ به في الشام والودية
 فاذبحها بمكة ففعل وجائز ان يكون بستم معه بعضه ونحره بعضه في الحرم والله أعلم

(باب وقت ذبح هدى الاحصار)

قال الله تعالى (فما استيسر من الهدى) ولم يختلف أهل العلم من إباح الاحلال بالهدى ان ذبح هدى العمرة غير موقت وانه ان يذبح متى شاء ويحل وقد كان النبي ﷺ واصحابه يحصرن بالحديبية وكانوا يحرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك في ذى القعدة واختلفوا في هدى الاحصار في الحج فقال أبو حنيفة ومالك والشافعي له ان يذبح متى شاء ويحل قبل يوم النحر وقال أبو يوسف والثوري ومحمد لا يذبح قبل يوم النحر وظاهر قوله (فما استيسر من الهدى) يقتضى جواز غير موقت وفي اثبات التوقيت تخصيص اللفظ وذلك غير جائز الابدليل * فان قيل لما قال تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) والحل اسم يقع على التوقيت وجب أن يكون موقتا . قيل له قد بينا ان المحل اسم للموضع وان كان قد يقع على الوقت فقد اتفق الجميع على ان المسكان مراد بذكر المحل فاذا بلغ الحرم وذبح جاز بظاهر الآية وحيث يذبح بشرط الوقت زيادة فيه لان احواله ان يكون الاسم لما تناولهما جميعا فوجب ان يحجز بينهما وجدلانه جعل باوغ المحل غاية الاحرام وقد وجد يذبحه في الحرم ولما قال تعالى (والهدى معكوفان يبلغ محله) وكان هذا المحل هو الحرم ثم قال في هذه القصة بيمينها (حتى يبلغ الهدى محله) وجب أن يكون هو المحل المذكور في الآية الاخرى وهو الحرم . وما يدل على انه غير موقت ان قوله عز وجل (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) فائد الى الحج والعمرة المبدوء بذكرهما في قوله (واتموا الحج والعمرة لله) والهدى المذكور للحج هو المذكور للعمرة واتفق الجميع على انه لم يرد به التوقيت للعمرة فكذلك الحج اذ قد اريد باللفظ الاطلاق . ويدل عليه ايضا قوله تعالى (حتى يبلغ الهدى محله) والمراد بمحله العمرة هو الحرم دون الوقت فصار كالمنطوق به فيه فاقتضى ذلك جواز ذبحه في الحرم اى وقت شاء في العمرة فكذلك هو للحج وايضا لما كان الاطلاق قد تناول العمرة لم يحز أن يكون مقيدا للحج لانه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد فير جائز ان يراد في بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفي بعضه المكان كما لا يجوز ان يرد بقوله (السارق والسارقة) في بعضهم سارق المشقة وفي بعضهم سارق ربع دينار . ويدل على ذلك من جهة السنة حديث الحجاج بن عمر والانصاري عن النبي ﷺ من كسر أو عرج فقد

حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جاز له ان يحل اذلا خلافا انه لا يحل بالكسر والرج . ويدل عليه حديث ضباعة بنت اليزيد ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اشترطي وقولي ان يحل حيث حبستني ومعنى ذلك اعلامها ان ذلك محلها بدلالة الاصول ان موجب الاحرام لا ينتفي بالشرط ثم لم يوقت المحل . ويحتاج له من جهة النظر باتفاق الجميع على أن العمرة التي تحلل بها عند القوات لا وقت لها اذا وجبت كذلك هذا الدم لما وجب عند الاحصار وجب أن يكون غير موقت لانه يقع به احلال على وجه الفسخ كعمرة القوات . قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم) هو نهى عن حلق الرأس في الاحرام للحاج والمتمتع جميعاً لانه معطوف على قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وقد اقتضى حظر حلق بعضنا رأس بعض وحلق كل واحد رأس نفسه لاحتمال اللفظ للامرين كقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) اقتضى النهى عن قتل كل واحد من انفسه ولغيره فيدل ذلك على ان المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ومتى فعله لزمه الجزاء ويدل على ان الذبح مقدم على الحلق في القران والتمتع لانه مضموم في كل من عليه حلق وهدى في وقت واحد فيحتاج فيمن حلق قبل ان يذبح ان عليه دم لما اوقته المحظور في تقديم الحلق على الهدى وقد اختلفوا في المحصر هل عليه حلق ام لا فقال ابو حنيفة ومحمد لا حلق عليه وقال ابو يوسف في احدى الروايتين يحلق فان لم يحلق فلا شيء عليه وروى عنه انه لا يدمن الحلق ولم يختلفوا في المرأة تحرم تطوعاً بغير اذن زوجها والعبد يحرم بغير اذن مولاه ان للزوج والمولى ان يحللاه بغير حلق ولا تقصير وذلك بان يفعل بهما اذنى ما يحظره الاحرام من طيب او لبس وهذا يدل على ان الحلق غير واجب على المحصر لان هذين بمنزلة المحصر وقد جاز لمن ملك احلاهما ان يحللهما بغير حلق ولو كان الحلق واجباً وهو ممكن لكان عليه ان يحلل العبد بالحلق والمرأة بالتقصير وايضاً فالحلق انما ثبت نسكاً متتابعاً على قضاء المناسك ولم يثبت على غير هذا الوجه فغير جائز اثباته نسكاً لا عند قيام الدلالة اذ قد ثبت ان الحلق في الاصل ليس بنسك ويقاس بهذه العلة على العبد والمرأة ان المولى والزوج لما جاز لهما احلال العبد والمرأة بغير حلق ولا تقصير اذ لم يفعلوا سائر المناسك التي ترتب عليها الحلق وجب ان يجوز لسائر المحصرين الاحلال بغير حلق لهذه العلة ويدل على ذلك ايضا قول النبي ﷺ لما ثمة حين امرها برفض العمرة قبل استيعاب افعالها اقتضى رأسك وامتشطى ودعى العمرة واغتسلى واهلى بالحج فلم يأمرها بالحلق ولا بالتقصير حين لم تستوعب افعال العمرة فدل ذلك

على أن من جازله الإحلال من أحرأه قبل قضاء المناسك فليس عليه الإحلال بالخلق
وفيه دليل على أن الخلق مرتب على قضاء المناسك كترتيب سائر أفعال المناسك بعضها على
بعض وقد احتج محمد لذلك بأنه لما سقط عنه سائر المناسك سقط الخلق ويحتمل ذلك من
قوله وجهين أحدهما أن يكون مراده المعنى الذي ذكرنا أن الخلق مرتب على قضاء المناسك
فلما سقط عنه سائر المناسك سقط الخلق ويحتمل أنه لما كان الخلق إذا وجب في الأحرار
كان نسكا وقد سقط عن المحصر سائر المناسك وجب أن يسقط عنه الخلق فإن قيل إنما
سقط عنه سائر المناسك لتعذر فعلها والخلق غير متعذر فعله قيل له هذا غلط لأن
المحصر لو أمكنه الوقوف بالزمن دلفة ورمى الجمار ولم يمكنه الوصول إلى البيت ولا الوقوف
بعرفة لا يلزمه الوقوف بالزمن دلفة ولا رمي الجمار مع إمكانهما لأنهما مرتبان على مناسك
تتقدمهما كذلك لما كان الخلق مرتبا على أفعال آخر لم يكن فعله قبلهما نسكا فقد سقط
بما ذكرنا اعتراض السائل لوجود فامناسك يمكنه فعلها ولم تلزمه مع ذلك عند كونه
محصرأ. فإن احتج محتج لا بن يوسف بقوله (ولا تلحقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله)
فجعل بلوغه محله غاية لزوال الخطر وواجب أن يكون حكم الغاية ضد ما قبلها فيكون
تقديره ولا تلحقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فإذا بلغ فاحلقوا وذلك يقتضي
وجوب الخلق. قيل له هذا غلط لأن الإباحة هي ضد الخطر كما أن الإيجاب ضده
فليست في صرفة إلى أحد الضدين وهو الإيجاب بأولى من الآخر وهو الإباحة وأيضا
فإن ارتفاع الخطر غير موجب لفعل ضده على جهة الإيجاب وإنما الذي يقتضيه زوال
الخطر بقاء الشيء على ما كان عليه قبله فيكون بمنزلة قبل الأحرار ما كان حلق وان
شاء ترك ألا ترى أن زوال خطر البيع بفعل الجمعة وزوال خطر الصيد بالإحلال لم
يقتض إيجاب البيع ولا الاصطبا د وإنما اقتضى إباحتهما. ويحتج لا بن يوسف بقول
النبي ﷺ رحم الله المحلقين ثلاثا ودعا للمقصرين مرة وذلك في مرة الحديبية عند
الإحصار فدل ذلك على أنه نسك وإذا كان نسكا وجب فعله كما يجب عند قضاء المناسك
لتغير المحصر والجواب أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اشتد عليهم الخلق
والإحلال قبل الطواف بالبيت فلما أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالإحلال توقفوا
رجاء أن يمكنهم الوصول وعاد عليهم القول ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم بدأ فحصر
هديه وحلق رأسه فلما رأوه كذلك حلق بعض وقصر بعض فدعا للمحلقين لمبا لغتهم
في متابعة النبي ﷺ ومسارعتهم إلى أمره ولما قيل له يا رسول الله دعوت للمحلقين

ثلاثا ولم يقصر من مرة فقال انهم لم يشكروا ومعنى ذلك انهم لم يشكروا اذ الخلق افضل من التقصير فاستحقوا من الثواب بعلمهم لذلك ما لم يستحقه الآخرون. فان قيل فكيفما جرى الامر فقد اسرهم النبي ﷺ بالخلق وامره على الوجوب ودعاؤه للفرقيين من المخلصين والمقصرين دليل على انه نسك وما ذكرته من ان القوم كرهوا الخلق قبل الوصول الى البيت وان النبي ﷺ امرهم به ليس بناف وجه الدلالة منه على كونه نسكا. فانه يقال قد روى المسور بن غرمة ومروان بن الحكم قصة الحديسية فقالا فيه فقال لهم النبي ﷺ احلواوا محر واؤذكري بعض الاخبار الخلق فنستعمل اللغطين فنقول ما حل به من شيء فهو حلال لقوله ﷺ احلوا وقوله احلوا المقصده الاحلال لا تمييزه بالخلق دون غيره وانما استحقوا الثواب لاحلالهم واقتارهم الامر رسول الله ﷺ وكان الخلق افضل من التقصير لجدهم واجتهادهم في متابعة امره ﷺ والله اعلم بالصواب

(باب ما يجب على المحصر بعد احلاله من الحج بالهدى)

قال الله تعالى فهد ما ذكر في شأن المحصر (فن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدى) واختلف السلف وفقهاء الامصار في المحصر بالحج اذا حل بالهدى فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ومجاهد عن عبد الله بن مسعود قال عليه صرة وحجة فان جمع بينهما في اشهر الحج فعليه دم وهو متمتع وان لم يجمعهما في اشهر الحج فلا دم عليه وكذلك قال علقمة والحسن وايراهيم وسالم والقاسم ومحمد بن سيرين وهو قول اصحابنا وروى ايوب عن عكرمة عن ابن عباس قال امر الله بالقصاص او يأخذ منكم العدا وان حجة بحجة وصرة بصرة وروى عن الشعبي قال عليه حجة وانما يوجب ابو حنيفة عليه حجة وصرة اذا حل بالدم ثم لم يحج من عامه ذلك فلو انه احل من احرامه قبل يوم النحر ثم زال الاحصار فاحرم بالحج وحج من عامه لم يكن عليه صرة وذلك لان هذه العمرة انما هي التي تزام بالقوات لان من فاتها لحج فعليه ان يتحلل بعمل صرة فلما حصل حجة فائنا كان عليه صرة للقوات والدم الذي عليه في الاحصار انما هو للاحلال ولا يقوم مقام العمرة التي تزام بالقوات وذلك لانه ليس في الاصول عمرة يقوم مقامها دم الا ترى ان من فذر عمرة لم ينب عهدهم في حال العذر ولا في حال الامكان وكذلك من يعمل العمرة فريضة لا يجعل الدم تابعا بها بحال فلما كان القوات قد اذمه حمل صرة لم يجز ان ينوب عهدهم

فثبت بذلك ان الدم انما هو للاحلال فحسب ويدل على ذلك ان العمرة التي تلزم بالقوات
غير جائز فعلها قبل القوات لعدم وقتها وسببها ودم الاحصار يجوز ذبحه والاحلال به
قبل القوات باتفاق منا ومن مخالفينا فدل ذلك على ان الدم هو للاحلال لا على انه قائم
مقام العمرة ولا يسوغ للمالك والشافعي ان يجملادم الاحصار قائما مقام العمرة الواجبة
بالقوات لانهما يقولان الذي يفوته الحج عليه مع عمرة القوات هدى فهدى الاحصار
عندهما هو الذي يلزم بالقوات فلا يقوم مقام العمرة كما لا يقوم مقامه بعد القوات فان
قيل فافت تحيز صوم ثلاثة ايام المنعة بعد احرام العمرة قبل يوم النحر وهو يدل من
الهدى والهدى نفسه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر قيل له انما جاز ذلك لوجود سبب
المنعة وهو العمرة فجاز تقديم بعض الصوم على وقت ذبح الهدى ولم يوجد للمحصر
سبب للزوم العمرة لان سببه انما هو طلوع الفجر يوم النحر قبل الوقوف بعرفة فلذلك
لم يتم الدم مقام العمرة التي تلزم بالقوات ويدل على ان الدم غير قائم مقام العمرة التي تلزم
بالقوات انه يلزم المستمر وهو لا يخشى القوات لانها غير موقنة فدل ذلك على ان هذا
الدم لا يتعلق بالقوات وانه موضوع لتعجيل الاحلال بدلالة انه لم يختلف فيه حكم
ما يخشى فوته وحكم ما لا يخشى فوته في زوم الدم فان قيل في حديث الحجاج بن
عمر والانصاري عن النبي ﷺ انه قال من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل
ولم يذكر فيه عمرة ولو كانت واجبة معه لذكرها كما ذكر وجوب قضاء الحج قيل له ولم
يذكر ما مع ذلك فلا يجوز له ان يحل الابدوم وانما اراد عليه السلام الاخبار عن
الاحصار بالمرض ووجوب قضاء ما يحل فيه وقد ذهب عبد الله بن مسعود وابن عباس
في رواية سعيد بن جبير الى ان قوله عقيب ذكر حكم المحصر (فن تمتع بالعمرة الى
الحج) اراد به العمرة التي تحب بالاحلال من الحج اذا جمعا الى الحج الذي احل منه
في اشهر الحج فعليه الفداء وروى عن ابن عباس قول آخر في المحصر وهو ما رواه
عبد الزاق قال حدثنا الثوري عن ابن ابي عمير عن عطاء ومجاهد عن ابن عباس قال
الحبس حبس العدو فان حبس وليس معه هدى حل مكانه وان كان معه هدى حل به ولم
يحل حتى ينحر الهدى وليس عليه حجة ولا عمرة وقد روى عن عطاء انكار ذلك على
رواية رواها محمد بن بكر قال اخبرنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس
ليس على من حصره العدو هدى حسب انه قال ولا حج ولا عمرة قال ابن جريج فذكرت
ذلك لعطاء قلت هل سمعت ابن عباس يقول ليس على المحصر هدى ولا قضاء احصاره

قال لا وافكره وهذه رواية لعمري منكرة خلاف نص التزويل وما ورد بالنقل المتواتر عن الرسول ﷺ قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) وقوله (فما استيسر من الهدى) على أحد وجهين أحدهما فعليه ما استيسر من الهدى والآخر فليهد ما استيسر من الهدى فاقضى ذلك الإيجاب الهدى على المحصر متى اراد الا حلال ثم عقبه بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فكيف يسوغ لقائل ان يقول جائز له الا حلال بغير هدى مع ورود النص بإيجابه ومع قتل احصار النبي ﷺ بالحديبية وامره اياهم بالنجوا الا حلال * واختلف الفقهاء في المحصر اذا لم يحل حتى فاته الحج ووصل الى البيت فقال اصحابنا والشافعي عليه أن يتحلل بالعمرة ولا يصح له فعل الحج بالاحرام الاول وقال مالك يجوز له أن يبقى حراما حتى يصح في السنة الثانية وان شاء تحلل بعمل عمرة * والدليل على انه غير جائز له أن يفعل بذلك الاحرام الاول حجاج بعد القوات اتفاق الجميع على أن له ان يتحلل بعمل عمرة فلولا ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا لما جاز له التحلل منه ألا ترى انه غير جائز له أن يتحلل منه في السنة الاولى حين امكنه فعل الحج به وفي ذلك دليل على أن احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا. وايضا فإن فسخ الحج منسوخ بقوله تعالى (وأتوا الحج والعمرة لله) فعملنا حين جاز له الا حلال أن موجب في هذه الحال هو عمل العمرة لا عمل الحج لانه لو أمكنه عمل الحج فجعله عمرة بالاحلال لكان فاسخا لحجه مع امكان فعله وهذا الم يكن قط الا في السنة التي حج فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخ وهو معنى قول عمر متعتان كافتنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انانتهى عنهما واضرب عليهما منعة النساء ومنعة الحج فاراد منعة الحج فسخه على نحو ما امر النبي ﷺ به اصحابه في حجة الوداع واختلفوا ايضا فيمن احصر وهو محرم بحج قطوع أو بعمرة قطوع فقال اصحابنا عليه القضاء سواء كان الاحصار بمرض أو عدو اذا حل منها بالهدى وامام مالك والشافعي فلا يران الا حصار بالمرض ويقولان ان احصر بعد وفل فلا قضاء عليه في الحج والعمرة . والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى (وأتوا الحج والعمرة لله) وذلك يقتضى الإيجاب بالدخول ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الاسلام والنذر فيلزمه القضاء بالخر وج منه قبل اتمامه سواء كان معذورا أو غير معذور لان ما قد وجب لا يسقطه العذر فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالافساد وجب عليه مثله بالاحصار * ويدل عليه من جهة

السنة حديث الحجاج بن عمرو والنصارى من كسرا وخرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يفرق بين حجة الاسلام والتطوع * وأيضا فإن من ترك موجبات الاحرام لا يختلف فيه المعذور وغيره في ترك لزوم حكمه والدليل عليه ان الله تعالى قد عذر حائق رأسه من أذى ولم يخله من ايجاب فدية سواء كان ذلك في احرام فريضة أو تطوع فكذلك ينبغي أن يكون حكم المحصر بحجة فرض أو قفل في وجوب القضاء وواجب أيضا أن يستوى حكم افساده اياه بالجماع وخروجه منه باحصار كالم يخل من ايجاب كفارة في الجنابات الواقعة في الاحرام المعذور وغيره ويدل على وجوب القضاء على المحصر وان كان معذورا اتفاق الجميع ان على المريض القضاء اذا فاته الحج وان كان معذورا في الفوات كما يلزمه لو قصد الى الفوات من غير عذر والمعنى في استواء حكم المعذور وغير المعذور ما يلزمه من الاحرام بالدخول وهو موجود في المحصر فوجب أن لا يسقط عنه القضاء ويدل عليه ايضا قصة عائشة حين حاضت وهي مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكانت محرمة بعمره فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اتقضي رأسك وامتشطي واهلي بالحج ودعي العمرة ثم لما فرغت من الحج أمر عبد الرحمن ابن أبي بكر فأمره من التعميم وقال هذه مكان عمرتك فأمرها بقضاء ما رفضته من العمرة للمعذور ذلك على ان المعذور في خروجه من الاحرام لا يسقط عنه القضاء ويدل عليه أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أحصر هو وأصحابه بالحدبية وكانوا عمرين بالعمرة وقضوها في العام المقبل سميت عمرة القضاء ولولم تكن لزمتم بالدخول ووجب القضاء لما سميت عمرة القضاء ولكافت تكون حينئذ عمرة مبتدئة وفي ذلك دليل على لزوم القضاء بالاحلال والله الموفق

(باب المحصر لا يجدهد يا)

قال الله تعالى (فان أحصرتم فما استيسر من الهدى) واختلف أهل العلم في المحصر لا يجدهد يا فقال أصحابنا لا يخل حتى يجدهد يا فذبح عنه وقال عطاء يصوم عشرة أيام ويحل كالمتنع اذالم يجدهد يا وللشافعي فيه قولان أحدهما انه لا يخل أبدا الا بهدى والآخر اذالم يقدر على شيء حل واهراق دما اذا قدر عليه وقيل اذالم يقدر اجزأه وعليه الطعام أو صيام ان لم يجد ولم يقدر قال أبو بكر واحتج محمد بذلك بان هدى المتعة منصوب عليه وكذلك حكم المتنع منصوب عليه فيما يلزم من هدى أو صيام

ان لم يجد هديا والمنصوصات لا يقاس ببعضها على بعض ووجه آخر وهو انه غير جائز اثبات الكفارات بالقياس فلما كان الدم مذكورا للمحصر لم يحجز لنا اثبات شيء غيره قياسا لان ذلك دم جنابة على وجه الكفارة لا متناع جواز اثبات الكفارة قياسا وايضا فان فيه ترك المنصوص عليه بعينه لانه قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمن اباح له الحلق قبل بلوغ الهدى محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس والله أعلم

(باب احصار أهل مكة)

قال أبو بكر روى عن عروة بن الزبير والزهري انهما قال ليس على أهل مكة احصار انما احصارهم ان يطوفوا بالبيت وكذلك قال أصحابنا اذا أمكنهم الوصول الى البيت وذلك لانه لا يجزى من أن يكون محرما بحج أو عمرة فان كان معتمرا فلعمرة انما هي الطواف والسعي وليس بمحصر عن ذلك وان كان حاجا فله أن يؤخر الحج والرجوع الى عرفات الى آخر وقته لو لم يكن محصرا فاذا فاته الوقوف فقد فاته الحج وعليه أن يتخلف للعمرة فيكون مثل المعتمر فلا يكون محصرا والله أعلم

(باب الحرم يصيبه أذى من رأسه أو مرض)

قال الله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه) الى آخر الآية يعنى والله أعلم فمن كان منكم مريضا من المحرمين محصرين أو غير محصرين فاصابه مرض أو أذى في رأسه فقد بيه من صيام فدل ذلك على ان المحصر لا يجوز له الحلق قبل بلوغ الهدى محله وانه اذا كان مريضا أو به أذى من رأسه فحلق فعله التفدية وان كان غير محصر فهو في حكم المحصر الذي لم يبلغ هدیه محله فدل ذلك على التسوية بين المحصرين وغير المحصرين في أن كل واحد منهم لا يجوز له الحلق في الاحرام الا على الشرط المذكور وقوله تعالى (فمن كان منكم مريضا) عنى المرض الذي يحتاج فيه الى لبس أو شيء يحظره الاحرام فيفعل ذلك لدفع الأذى ويستدعى وكذلك قوله (أو به أذى من رأسه) انما هو على أذى يحتاج فيه الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام من حلق أو تغطية فاما ان كان مريضا أو به أذى في رأسه لا يحتاج فيه الى الحلق ولا الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام فهو في هذه الحال

بمنزلة الصحيح في حظر ما يحظره الاحرام وقد روى في اخبار متظاهرة عن كعب
ابن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر به في عام الحديبية والقمل تتناثر على وجهه
فقال أتؤذيكم هوام رأسك فقلت نعم فأمره بالقديبة فكان كثرة القمل من الاذى
المراد بالآية ولو كان به قر و ح في رأسه أو خراج فاحتاج الى شدة أو تغطيته كان ذلك
حكمة في جواز القديبة وكذلك سائر الامراض التي تصيبه ويحتاج الى لبس الثياب جاز
له أن يستبيح ذلك وينفدى لأن الله لم يخص شيئا من ذلك فهو عام في الكل فان
قيل قوله (فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه) معناه خلق فقديبة من صيام
قيل له الخلق غير مذكور وان كان مراداً وكذلك اللبس وتغطية الرأس كل ذلك غير
مذكور وهو مراد لان المعنى فيه استباحة ما يحظره الاحرام للعذر وكذلك لو لم
يكن مريضا وكان به أذى في بدنه يحتاج فيه الى حلق الشعر كان في حكم الرأس في باب
القديبة اذ كان المعنى معقولا في الجميع وهو استباحة ما يحظره الاحرام في حال العذر
وأما قوله تعالى (فقديبة من صيام) فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صام
ثلاثة أيام في حديث كعب بن عجرة وهو قول جماعة السلف وفقهاء الامصار الاثنى
روى عن الحسن وعكرمة أن الصيام عشرة أيام كصيام المتعة وأما الصدقة فانه روى
في مقدارها عن كعب بن عجرة عن النبي صلى الله عليه وسلم روايات مختلفة الظاهر
فنها ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب قال حدثنا سهل بن
محمد قال حدثنا ابن أبي زائدة عن أبيه قال حدثني عبد الرحمن بن الاصبهاني عن عبد الله
ابن مغفل ان كعب بن عجرة حدثه أنه خرج مع النبي ﷺ محرما فقمّل رأسه ولحيته
فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فدعا بمحلاق فخلق رأسه وقال هل تجد نفسك قال ما أقدر
عليه فأمره أن يصوم ثلاثة أيام أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا وانزل الله
(فقديبة من صيام أو صدقة أو نكاح) للمسلمين عامة ورواه صالح بن أبي مريم عن
مجاهد عن كعب بن عجرة بمثل ذلك وروى داود بن أبي هند عن عامر عن كعب بن
عجرة قال فيه صدق بثلاثة أصع من تمرين كل مسكينين صاع وحدثنا عبد الباقي قال
حدثنا عبد الله بن الحسن بن أحمد قال حدثنا عبد العزيز بن داود قال حدثنا أحمد
ابن سلمة عن داود بن أبي هند عن الشعبي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن
عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له افسك نفسك أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة
أصع من طعام لستة مساكين فذكر في الخبر الاول ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين

وفي خبر ستة أصح وهذا أولى لأن فيه زيادة * ثم قوله ثلاثة أصح من طعام على ستة
مساكين ينبغي أن يكون المراد به الحنطة لأن هذا ظاهره والمعتاد المتعارف منه
فيحصل من ذلك أن يكون من التمر ستة أصح ومن الحنطة ثلاثة أصح وعدد المساكين
الذين يتصدق عليهم ستة بلا خلاف * وأما النسك فإن في أخبار كعب بن عجرة أن النبي
صلى الله عليه وسلم أمره أن ينسك نسكة وفي بعضها شاة ولا خلاف بين الفقهاء أن أدناه
شاة وإن شاء جعله بعيراً أو بقرة ولا خلاف أنه خير بين هذه الأشياء الثلاثة ببندى
بابها شاء وذلك مقتضى الآية وهو قوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من
رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) وأول التخيير هذا حقيقة وأبها إلا أن
تقوم الدلالة على غير هذا في الآيات وقد بيناه في مواضع * واختلف الفقهاء في
موضع الفدية من الدم والصدقة مع اتفاقهم على أن الصوم غير مخصوص بموضع فإنه
أن يصوم في أي موضع شاء فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر الدم بمكة والصيام
والصدقة حيث شاء وقال مالك بن أنس الدم والصدقة والصيام حيث شاء وقال الشافعي
الصدقة والدم بمكة والصيام حيث شاء فظاهر قوله (ففدية من صيام أو صدقة
أو نسك) يقتضي إطلاقها حيث شاء المفدى غير مخصوص بموضع ولو لم يكن في غيرها
من الآي دالة على تخصيصه بالحرم وهو قوله (لكم فيها منافع إلى أجل مسمى) يعني
الانعام التي قدم ذكرها ثم قال (ثم محلها إلى البيت العتيق) وذلك عام في سائر
الانعام التي تهدي إلى البيت فوجب بعموم هذه الآية أن كل هدى متقرب به
مخصوص بالحرم لا يجزى في غيره ويدل عليه قوله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) وذلك
جزاء الصيد فصار بلوغ الكعبة صفة للهدى ولا يجزى دونها وأيضاً لما كان ذلك
ذبحاً تعلق وجوبه بالاحرام وجب أن يكون مخصوصاً بالحرم كجزاء الصيد وهدي
المنية فإن قيل لما قال النبي صلى الله عليه وسلم لكعب بن عجرة أو أذبح شاة ولم يشترط
له مكافؤ وجب أن لا يكون مخصوصاً بموضع * قيل له إن كعب بن عجرة أصاب ذلك
وهو بالحديبية وبعضها من الحل وبعضها من الحرم فإثر أن يكون ترك ذكر المكان
اكْتِفَاءً ليعلم كعب بن عجرة بأن ما تعلق من ذلك بالاحرام فهو مخصوص بالحرم وقد
كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك عاملين بحكم تعلق الهدايا بالحرم لما كانوا
يروون النبي ﷺ يسوق البدن إلى الحرم لينعها هناك وأما الصدقة والصوم فحيث
شاء لأن الله تعالى أطلق ذلك غير مقيد بذكر المكان فغير جائز لنا تقييده بالحرم لأن

المطلق على اطلاقه كان المقيد على تقييده ويدل عليه انه ليس في الاصول صدقة مخصوصة بموضع لا يجوز اداؤها في غيره فلما كانت هذه صدقة لم تجز أن تكون مخصوصة بموضع لا يجوز اداؤها في غيره لان ذلك يخالف للاصول خارج عنها فان قيل ينبغي ان تكون الصدقة في الحرم لان للمساكين بالحرم فيها حقا كالتبائع قيل له الذبح لم يتعلق جواز به بالحرم لاجل حق المساكين لانه لو ذبحه في الحرم ثم أخرجه منه وتصدق به في غير الحرم اجزأه ومع ذلك فانه لا يختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم لانه لو كان حقا لهم لكان لهم المطالبة به والمالم تكن لهم المطالبة به دل على انه ليس بحق لهم وانما هو حق الله فقد ربه اخرجه الى المساكين على وجه القرية كالكافة وسائر الصدقات التي لا تختص بموضع دون غيره وايضا المالم تكن القرية فيها اراقة الدم وجب ان لا يختص بالحرم كالصيام وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن الحسن وعطاء وبرايم قالوا اما كان من دم فبمكة وما كان من صيام او صدقة فحيث شاء وعن مجاهد قال اجعل الفدية حيث شئت وقال طاوس النسك والصدقة بمكة والصيام حيث شئت وروى ابن عليا نحر عن الحسن بغيره وكان قد مرض وهو محرم وامر بخلقه ونحر البعير عنه بالسقياء وقسمه على أهل الماء وليس في ذلك دلالة على انه رأى جواز الذبح في غير الحرم لانه جائز ان يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا والله اعلم

(باب التمتع بالعمرة الى الحج)

قال الله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدى) قال ابو بكر هذا الضرب من التمتع بمنظم معنيين احدهما الاحلال والتمتع الى النساء والاخر جمع العمرة الى الحج في اشهر الحج ومعناه الارتفاق بهما وترك انشاء سفرين لهما وذلك لان العرب في الجاهلية كانت لا تعرف بالعمرة في اشهر الحج وتنكرها اشد الانكار وروى عن ابن عباس وعن طاوس ان ذلك عندهم كان من افجر الفجور ولذلك رجع النبي ﷺ حين امرهم ان يحلوا بعمرة على عادتهم كانت في ذلك * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا عفان قال حدثنا وهيب قال حدثنا عبد الله بن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال كانوا يرون العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور في الارض ويجعلون الحرم صفرا ويقولون اذا برى الدبر وعفا الاثر واقسلخ صفرا حلت العمرة لمن اعتمر فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة رايعه مهلين بالحج امرهم رسول الله صلى الله

عليه وسلم ان يحلوا فاعتاظم ذلك عندهم قالوا يا رسول الله أى الحل قال الحل كله فتنة
الحج تقتظم هذين المعنيين اما استباحة التمتع بالنساء بالاحلال واما الارتفاق بالجمع
بين العمرة والحج في اشهر الحج والاقتصار بهما على سفر واحد بعد ان كافوا لا يستحلون
ذلك في الجاهلية ويفردون لكل واحد سفر او يحتمل التمتع بالعمرة الى الحج الاقتناع
بهما مجتمعهما في اشهر الحج واستحقاق الثواب بهما اذا فعل على هذا الوجه فدل ذلك
على زيادة قبح وفضيحة تحصل لفاعلهما والمتعة على اربعة اوجه احدها القارن والمحرم
بعمرة في اشهر الحج اذا حج من عامه في سفر واحد لم يكن اهله حاضري المسجد
الحرام والمحصر على قول من لا يرى له الاحلال ولكنه يمتك على احرامه حتى يصل
الى البيت فيتحلل من حجه بعمل العمرة بعد فوات الحج وفسخ الحج بالعمرة وقد
اختلف في تاويل قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) فقال
ابن مسعود وعلمة هو عطف على قوله (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) يعنى
الحاج اذا احصر فحل من احرامه يهدى ان عليه قضاء حرة وحجة فان هو تمتع بهما
وجمع بينهما في اشهر الحج في سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع وان اعتمر في اشهر
الحج ثم عاد الى أهله ثم حج من عامه فلا دم عليه قال عبد الله بن مسعود سفر ان وهدى
او هديان وسفر يعنى بقوله سفر ان وهدى ان هذا المحصر ان اعتمر بعد احلاله من
الحج في اشهر الحج ورجع الى أهله ثم ما د فحج من عامه فعليه هدى واحد وهو هدى
الاحصار وذلك لانه فعلهما في سفرين او هديان وسفر يعنى اذا لم يرجع بعد العمرة في
اشهر الحج الى أهله فعليه هدى التمتع والهدى الاول للاحصار فلذلك هديان وسفر
وقال ابن عباس فيارواه ابن جريج عن عطاء ان ابن عباس كان يقول بمجمع الآية المحصر
والنحلي سبيله يعنى قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) قال عطاء وانما سميت متعة من
اجل انه اعتمر في اشهر الحج ولم تسم متعة من اجل انه يحل ان يتمتع الى النساء فكان
مذهب ابن عباس ان الآية قد اقتضت الامر من المحصرين اذا ارادوا قضاء الحج
مع العمرة التي اؤتمت بالقوات ومن غير المحصرين ممن اراد التمتع بالعمرة الى الحج
فكان عند عبد الله بن مسعود ان ذلك لما كان معطوفا على المحصرين فحكمه ان يكونوا هم
المراد به فيفيد ايجاب حرة بالقوات ويفيد الحكم بانه اذا جمعها مع قضاء الحج
القائمت في سفر واحد في اشهر الحج فعليه دم وان فعلها في سفرين فلا دم عليه وليس
مذهب ابن مسعود في ذلك مخالفا لقول ابن عباس الا ان ابن عباس قال الآية عامة

في المحصرين وغيرهم وهي مقيدة في المحصرين بما ذكره ابن مسعود ومقيدة في غير المحصرين في جواز التمتع لهم وبيان حكمهم اذا تمتعوا وقال ابن مسعود الآية في فحواها خاصة في المحصرين وان كان غير المحصرين اذا تمتعوا كانوا بمنزلة لهم والقارن والذي يستمر في اشهر الحج ومحج من عامه في سفر واحد متمتعان من وجهين احدهما الارتفاق بالجمع بينهما في سفر واحد والاخر حصول فضيلة الجمع فيدل ذلك على ان ذلك افضل من الافراد بكل واحد منها في سفر او تريقها بان يفعل العمرة في غير اشهر الحج * وقد روى عن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذه المتعة روايات ظاهرة يقتضي الاختلاف في ابحاثها واذا حصلت كان الاختلاف في الافضل لافي الحظر والا باحة فمن روى عنه النهي عن ذلك عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وابو ذر والضحاك بن قيس حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابي مريم عن مالك بن انس عن ابن شهاب ان محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل حدثه انه سمع سعد بن ابي وقاص والضحاك بن قيس عام حج معاوية وهما يتذكران التمتع بالعمرة الى الحج فقال الضحاك لا يصنع ذلك الا من جهل امر الله تعالى قال سعد بنس ما قلت يا ابن اخي فقال الضحاك فان عمر بن الخطاب قد نبى عنه قال سعد صنفه رسول الله ﷺ وصنعناها معه وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت جري بن كليب يقول رأيت عثمان ينهى عن المتعة وعلى بأمرها فأتيت عليها فقلت ان بينكما لشرأفت تأمر بها وعثمان ينهى عنها فقال ما بيننا الا خير ولكن خيرا اتبعنا لهذا الدين * وقد روى عن عثمان انه لم يكن ذلك منه على وجه النهي ولكن على وجه الاختيار وذلك لما زادها الفضيلة ليكون الحج في اشهره المعلومة له ويكون العمرة في غيرهما من الشهور والثاني انه احب عمارة البيت وان يكثر زواره في غيرها من الشهور والثالث انه رأى اذخال الرقيق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم * فقد جاءت بهذه الوجوه اخبار مفسرة عنه حدثنا جعفر بن محمد المؤدب قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثني يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال قال عمر بن الخطاب ان ترقوا بين الحج والعمرة فتجعلوا العمرة في غير اشهر الحج اتم الحج احدثكم واثم لعمرة * قال ابو عبيد وحدثنا عبد الله ابن صالح عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم عن عبد الله عن ابيه قال كان عمر يقول

ان الله قال (واعموا الحج والعمرة لله) وقال (الحج اشهر معلومات) فاخلصوا اشهر
الحج للحج واعتمروا فاجاسوا هاهنا من الشهور وذلك لان من اعتمر في اشهر الحج لم يتم
عمرة الا بهدى ومن اعتمر في غير اشهر الحج تمت عمرته الا ان يتطوع بهدى غير
واجب فاخبر في هذا الخبر بجهة اختياره للتفريق بينهما قال ابو عبيد وحدثنا ابو
معاوية هشام عن عروة عن ابيه قال انما ذكره عمر العمرة في اشهر الحج ارادة ان
لا يتعطل البيت في غير اشهر الحج فذكر في هذا الخبر وجه آخر لاختياره للتفريق
بينهما قال ابو عبيد وحدثنا هشيم قال حدثنا ابو بشر عن يوسف بن ماهك قال انما نهى
عمر عن المتعة لمكان اهل البلد ليكون موسمان في عام فيصيبهم من منفعتيها فذكر في
هذا الخبر انه اختاره لمنفعة اهل البلد وقد روى عن عمر اختيار المتعة على غيرها
حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد الجاني قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد
الرحمن ابن مهدي عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن طاوس عن ابن عباس قال سمعت عمر
يقول لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعتم في هذا الخبر اختياره
للمتعة فثبت بذلك انه لم يكن ما كان منه في امر المتعة على وجه اختيار المصلحة لاهل
البلد تارة ولعمارة البيت اخرى. وبين الفقهاء خلاف في الافضل من افراد كل واحد
منها والقران او التمتع فقال اصحابنا القران افضل ثم التمتع ثم الافراد وقال الشافعي
الافراد افضل والقران والتمتع حسنان وقد روى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر
لان اعتمر في شوال او في ذي القعدة او في ذي الحجة في شهر يجب على فيه الهدى احب
الى من ان اعتمر في شهر لا يجب على فيه الهدى وقد روى قيس بن مسلم عن طارق بن
شهاب قال سألت ابن مسعود عن امرأة ارادت ان تجمع مع حجها عمرة فقال اسمع الله
يقول (الحج اشهر معلومات) ما ارأها الا اشهر الحج ولا دالة في هذا الخبر على انه كان
يرى الافراد افضل من التمتع والقران وجائز ان يكون مراده البيان عن الاشهر التي
يصح فيها التمتع بالجمع بين الحج والعمرة وقال على كرم الله وجهه تمام العمرة ان تحرم من
حيث ابتدأت من ديرة فهذا يدل على انه اراد التمتع والقران بان يسد بالعمرة من
ديرة اهل الى الحج لا يلزم اهل. وتأوله ابو عبيد القاسم بن سلام على انه يخرج من منزله
ناويا للعمرة خالصة لا يخلطها بالحج قال لانه اذا احرم بها من ديرة اهل كان خلاف
السنة لان النبي ﷺ قد وقت المواقيت وهذا تأويل ساقط لانه قد روى عن علي تمامها
ان تحرم بهما من ديرة اهل فتمس الاحرام بهما من ديرة اهل والذي ذكره من السنة

على خلاف ما ظن لان السنة انما قضت بحظر مجاورتها الاحرار ما لم ياراد دخول مكة فاما
 الاحرام ما قبل الميقات فلا خلاف بين الفقهاء فيه. وروى عن الاسود بن يزيد قال
 خرجنا صهارا فلما انصرفنا مررتا باني ذر فقال احلقم الشعث وقصيم الفث اما ان
 العمرة من مدرم وتأوله ابو عبيد على ماتا ول عليه حديث على وانما اراد ابو ذر ان
 الافضل انشاء العمرة من اهلك كما روى عن علي تمامها ان تحرم بهما من دويرة اهلك .
 وقد روى عن النبي ﷺ اخبار متواترة ما بين قرن بين الحج والعمرة . حدثنا جعفر بن
 محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابو
 معاوية عن الاعمش عن ابي وائل عن صبي بن معبد انه كان نصرانيا فأسلم فاراد الجهاد
 فقيل له ابدأ بالحج فاني ايام موسى الاشعري فامرنا ان نهل بالحج والعمرة جميعا ففعل
 فبينما هو يلبي بها اذ مر زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فقال احدهما هذا اصل من
 هيمره فسمعها صبي فكبر عليه فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك فقال عمر انها
 لا يقولان شيئا هديت لسنة نبينا ﷺ . قال ابو عبيد وحدثنا ابن ابي زائدة عن
 الحجاج بن ارجانة عن الحسن بن سميد عن ابن عباس قال انبأني ابو طلحة عن رسول
 الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة . قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا الحجاج عن شعبة قال
 حدثني حميد بن هلال قال سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يقول قال عمر ان بن
 الحصين ان رسول الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة ثم لم يمه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن
 بتحريمه . قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا حميد عن بكر بن عبد الله
 قال سمعت انس بن مالك يقول سمعت رسول الله ﷺ يلبي بالحج والعمرة قال بكر
 لحدثت ابن عمر بذلك قال لي بالحج وحده قال بكر فلقيت انس بن مالك فحدثته بقول
 ابن عمر فقال ما يمدونا الا صبيانا سمعت رسول الله ﷺ يقول لبيك عمرة وحج *
 قال ابو بكر وجائر ان يكون ابن عمر سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة
 وسمعه انس في وقت آخر يقول لبيك بعمرة وحجة وكان قارنا وجائر للقارن ان يقول
 مرة لبيك بعمرة وحجة وتارة لبيك بحجة واخرى لبيك بعمرة فليس في حديث ابن عمر
 فني لما رواه انس . وقالت عائشة اعتمر رسول الله ﷺ اربع عمر احدها مع حجة الوداع
 وروى يحيى بن ابي كثير عن عكرمة عن ابن عباس سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو يواذي المتيق اتاني الليلة آت من ربي فقال
 صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة وعمرة وروى عمرة في حجة وفي حديث جابر

وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه ان يجعلوا حجهم عمرة وقال لو استقبلت من امرى ما استديرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وقال لمي بما اذا اهلت قال باهلل كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني سقت الهدى ولا احل الى يوم النحر فلو لم يكن هديه هدى تمتع وقران لما منعه الاحلال لان هدى التطوع لا وقت له يجوز ذبحه متى شاء فدل ذلك على ان هديه كان هدى قران ولذلك منعه الاحلال لانه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فهذه الاخبار توجب كون النبي ﷺ قارئا ورواية من روى انه كان مفردا غير معارض لها من وجوه أحدها انها ليست في وزن الاخبار التي فيها ذكر القران في الاستفاضة والشيوع والثاني ان الراوى للأفراد اكثر ما خبر انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول ليك بحجة وذلك لا ينبغي كونه قارئا لانه جائز للقارن أن يذكر الحج وحده تارة وتارة العمرة وحدها واخرى يذكرهما والثالث انها لو تساوى في النقل والاحتمال لكان خبر الرائد اولى واذ ثبت بما ذكر فان النبي صلى الله عليه وسلم كان قارئا وقد قال ﷺ خذوا عني مناسككم فالى الامور وافضلها الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فيما فعله لاسيا وقد قال لهم خذوا عني مناسككم فالى الامور وافضلها الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فعله وقال الله تعالى (اتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) ولانه عليه السلام لا يختار من الاعمال الا افضلها وفي ذلك دليل على ان القران افضل من التمتع ومن الافراد ويدل عليه ان فيه زيادة نسك وهو الدم لان دم القران عند نادم نسك وقر به يؤكل منه كالانحية بدلالة قوله (فكلموا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقتضوا نقضهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وليس شئ من الدماء ترتب عليه هذه الافعال الا الدم القران والتمتع * ويدل عليه قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وقد بينا ان التمتع يجوز ان يكون اما للحج للنفع الذي يحصل له بجمعه بينهما والفضيلة التي يستحقها به ويجوز ان يكون اسما للارتفاق بالجمع من غير احداث سفر آخر وهو عليهما جميعا فجاز ان يكون المنيان جميعا مرادين بالآية فينتظم القارن والمتمتع من وجهين أحدهما الفضيلة الحاصلة بالجمع والثاني الارتفاق بالجمع من غير احداث سفر ثان * وهذه المنفعة مخصوص بها من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لقوله (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) ومن كان وطنه المواقيت فادونها الى مكة فليس له منعة ولا قران وهو قول اصحابنا فان قرن أو تمتع فهو مخطئ * وعليه دم ولا ياكل منه

لانه ليس بدم متعة وانما هو دم جنابة اذا لامتعة لمن كان من اهل هذه المواضع لقوله
 (ذلك لمن لم يكن اهل حاضرى المسجد الحرام) وقد روى عن ابن عمر انه قال انما
 التمتع رخصة لمن لم يكن اهل حاضرى المسجد الحرام وقال بعضهم انما معنى ذلك لمن لم
 يكن اهل حاضرى المسجد الحرام لادم عليهم اذا تمتعوا ومع ذلك فلهم ان يمتنعوا
 بلا هدى فظاهر الآية يجب خلاف ما قالوه لانه تعالى قال (ذلك لمن لم يكن اهل حاضرى
 المسجد الحرام) والمراد المتعة ولو كان المراد الهدى لقال ذلك على من لم يكن اهل
 حاضرى المسجد الحرام * فان قيل يجوز أن يكون معنى ذلك على من لم يكن اهل
 حاضرى المسجد الحرام لان اللام قد تقام مقام على كما قال تعالى (ولهم اللعنة ولهم سوء
 الدار) ومعناه وعليهم اللعنة * قيل لا يجوز ازالة اللفظ عن حقيقته وصرفه الى
 المجاز لا بدالة ولكل واحدة من هذه الادوات معنى هي موضوعه حقيقته فعل
 حقيقته خلاف حقيقة اللام فغير جائز حملها عليها لا بدالة وايضا فان التمتع لاهل
 سائر الاقائاعا هو تخفيف من الله تعالى وازالة المشقة عنهم في انشاء سفر لكل واحد
 منهما وابعاهم الاقتصار على سفر واحد في جميعهما جميعا اذ لو منعوا عن ذلك لادى
 ذلك الى مشقة وضروا اهل مكة لامشقة عليهم ولا ضرر في فعل العمرة في غير أشهر
 الحج ويدل عليه ان اسم التمتع يقتضى الارتفاق بالجمع بينهما واسقاط تجديد سفر
 العمرة على ما روى من تأويله عن قدمنا قوله وهو مشبه لمن اوجب على نفسه المشى الى
 بيت الله الحرام فان ركب ثم هدم لا ارتفاقه بالكوب غير ان هذا الدم لا يؤكل منه ودم
 المتعة يؤكل منه فاختلفا فهما من هذا الوجه لا يمتنع اتفاقهما من الوجه الذى ذكرنا
 وقد حكي عن طاوس انه قال ليس على اهل مكة متعة فان فعلوا وحجوا فليعلم ما على
 الناس وجائز أن يرده ان عليهم الهدى ويكون هدى جنابة لا فسكا وانفق اهل العلم
 السلف منهم واختلف انه انما يكون متمتعاً بان يعتمر في اشهر الحج ويحج من عامه ذلك
 ولو انه اعتمر في هذه السنة ولم يحج فيها وحج في عام قابل انه غير متمتع ولا هدى عليه
 واختلف اهل العلم فيمن اعتمر في اشهر الحج ثم رجع الى اهل له وعاد فحج من عامه
 فقال اكثرهم انه ليس بمتمتع منهم سميد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهدوا يراهم
 والحسن في احدى الزاويتين وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء وروى اشعث عن
 الحسن انه قال من اعتمر في اشهر الحج ثم حج من عامه فهو متمتع رجع اوله يرجع
 ويدل على صحة القول الاول ان الله تعالى خص اهل مكة بان لم يجعل لهم متعة وجعلها

لسائر أهل الأقاليم وكان المعنى فيه المأمور به أهلهم بعد العمرة مع جواز الإحلال منها وذلك موجود فيمن رجع إلى أهله لأنه قد حصل له المأمور به بعد العمرة فكان بمنزلة أهل مكة وأيضا فإن الله جعل على المتمتع الدم بدلا من أحد السفرين الذين اقتصر على أحدهما فإذا فعلهما جميعا لم يكن الدم قائما مقام شيء فلا يجب واختلقوا أيضا فيمن لم يرجع إلى أهله وخرج من مكة حتى جاوز الميقات فقال أبو حنيفة هو متمتع أن حج من عامه ذلك لأنه إذا لم يحصل له المأمور به بعد العمرة فهو بمنزلة كونه بمكة وروى عن أبي يوسف أنه ليس بمتمتع لأن ميقاته الآن في الحج ميقات أهل بلده لأن الميقات قد صار بينه وبين أهل مكة فصار بمنزلة عودته إلى أهله والصحيح هو الأول لما بينا واختلف أهل العلم فيمن ينشئ العمرة في رمضان ويدخل مكة في شوال أو قبله فروى قتادة عن ابن عباس قال عمرته في الشهر الذي يهل فيه وقال الحسن والحكم عمرته في الشهر الذي يهل فيه وروى عن إبراهيم بن أبيه مثله وقال عطاء وطاوس عمرته في الشهر الذي دخل فيه الحرم وروى عن الحسن وإبراهيم رواية أخرى قال عمرته في الشهر الذي يطوف فيه وهو قول مجاهد وكذلك قال أصحابنا أنه يعتبر الطواف فأن فعل أكثر الطواف في رمضان فهو غير متمتع وإن فعل أكثره في شوال فهو متمتع وذلك لأن من أصلهم أن فعل الأكثر بمنزلة الكل في باب امتناع ورود الفساد عليها فإذا تمت عمرته في رمضان فهو غير جامع بينهما في أشهر الحج وبقاء الإحرام لا حكم له ألا ترى أنه لو أحرم بمسرة فافسد هاتم حل منها ثم حج من عامه لم يكن متمتعا لأن العمرة لم تتم في أشهر الحج مع اجتماع أحراميهما في أشهر الحج وكذلك لو قرن ثم وقف بمسرة قبل أن يطوف لممرته لم يكن متمتعا فلا اعتبار إذا اجتمع الأحرار في أشهر الحج وإنما الواجب اعتبار فعل العمرة مع الحج في أشهر الحج وكذلك قول من قال عمرته في الشهر الذي يهل فيه لا معنى له لما بينا من سقوط اعتبار الإحرام دون أفعاله والله أعلم بالصواب

(باب ذكر اختلاف أهل العلم في حاضري المسجد الحرام)

قال أبو بكر اختلف الناس في ذلك على أربعة أوجه فقال عطاء ومكحول من دون المواقيت إلى مكة وهو قول أصحابنا إلا أن أصحابنا يقولون أهل المواقيت بمنزلة دونها وقال ابن عباس ومجاهد أهل الحرم وقال الحسن و طاوس و قافع و عبد الرحمن الأعرج هم أهل مكة وهو قول مالك بن أنس وقال الشافعي هم من كان أهلهم دون بلتين وهو

حيثئذ اقرب المواقيت وما كان وراء فعليتهم المتعة قال ابو بكر لما كان أهل المواقيت
 فمن دونها إلى مكة لهم ان يدخلوها بغير احرام وجب ان يكونوا بمنزلة أهل مكة ألا ترى
 ان من خرج من مكة فلم يجاوز الميقات فله الرجوع ودخولها بغير احرام وكان تصرفهم
 في الميقات فادونه بمنزلة تصرفهم في مكة فوجب ان يكونوا بمنزلة أهل مكة في حكم
 المتعة ويدل على ان الحرم وما قرب منه أهل من حاضري المسجد الحرام قوله تعالى
 (الا الذين هادى الله تعالى لما كانوا قدامهم عند المسجد الحرام) وليس أهل مكة منهم لانهم كانوا قد اسلموا
 حين فتحت فأما زلت الآية بعد الفتح في حجة ابى بكر وهم بنو مدلج وبنو الدئل وكانت
 منازلهم خارج مكة في الحرم وما قرب منه فان قيل كيف يكون أهل ذى الحليفة
 من حاضري المسجد الحرام وبينهم وبينها مسيرة عشر ليال قيل له انهم وان لم يكونوا
 من حاضري المسجد الحرام فهم في حكمهم في باب جواز دخولهم مكة بغير احرام وفي
 باب انهم متى ارادوا الاحرام احرموا من منازلهم كما ان أهل مكة اذا ارادوا الاحرام
 احرموا من منازلهم فيدل ذلك على ان المعنى حاضرو المسجد الحرام ومن في حكمهم
 وقال الله عز وجل في شأن البدن (ثم حملها الى البيت العتيق) وقال عليه السلام منى
 منحر وقباج مكة منحر فكان من اد الله تعالى بذكر البيت ما قرب من مكة وان كان خارجا
 منها وقال تعالى (والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد)
 وهي مكة وما قرب منها فها تان المتعنان قد بينا حكمهما وهما القران والتمتع واما المتعة
 الثالثة فانها على قول عبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير ان يحصر الحاج المفرد يوم أو
 امر يحبس فيقدم فيجعلها عمرة ويتمتع بحجة الى العام المقبل ويحج فهذا المتمتع بالعمرة
 الى الحج فكان من مذهبه ان المحصر لا يحل ولكنه يبقى على احرامه حتى يذبح عنه
 الهدى يوم النحر يوم يحلق ويبقى على احرامه حتى يقدم مكة فيتحلل من حجة بعمل
 عمرة وهذا خلاف قول الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من
 الهدى) ثم قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) ولم يفرق بين الحج والعمرة
 فيما اباح من الاحلال بالحل ولا خلاف ان هذا الحل لا يحل من العمرة فكذلك
 الحج والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه حين احصروا بالهدى حلق هو وحل
 وامرهم بالاحلال ومع ذلك فان عمل العمرة الذي يلزم بالقوات ليس بعمرة وانما هو عمل
 عمرة فمفعول باحرام الحج والله سبحانه اعاقا قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وليس
 الذي يفوته الحج بالمعتمر وايضا فانه قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من

الهدى (وهو أعم) وأوجب عليه الهدى ليصل به إلى الحلق يوم النحر سواء حج بعد ذلك أو لم يحج ألا ترى أنه لو لم يحج إلا بعد عشر سنين لكان الهدى قائماً فدل ذلك على أن المتمتع المذكور في الآية ليس هو ما ذهب إليه ابن الزبير لأن ما في الآية من ذلك إنما يتعلق الهدى فيه بفعل العمرة والحج والدم الذي يلزمه بالاحصار غير متعلق بوجود الحج بعد العمرة وهذه المتعة هي الإحلال إلى النساء الأعلى الوجه الذي ذكرناه من الجمع بين العمرة والحج في أشهر الحج وأما المتعة الرابعة فهي فسخ الحجاج إذا طاف له قبل يوم النحر وما نعلم أحد من الصحابة قال بذلك غير ابن عباس فإنه حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال أخبرني عطاء عن ابن عباس قال لا يطوف بالبيت أحداً إلا حل قال قلت أتعلم هذا بعد المعروف قال كان ابن عباس يراه قبل وبعد قال قلت من ابن كان يأخذ هذا فقال من أمر رسول الله ﷺ في حجة الوداع أمرهم أن يحلوا ومن قول الله (ثم محاً إلى البيت المتيق) قال أبو عبيد وحدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت بالإحسان الأعرج يقول قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا التي قد شعت الناس يعني فرقت بينهم في الفتيا أنه من طاف فقد حل فقال سنة فيكم صلى الله عليه وسلم وإن رخصتم قال أبو بكر وقد وردت آثار متواترة في أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج ولم يكن معه منهم هدى ولم يحل هو عليه السلام وقال أنى سقت الهدى ولا حل إلى يوم النحر ثم أمرهم فأحرموا بالحج يوم التروية حين أرادوا الخروج إلى منى وهي إحدى المتعتين اللتين قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أفاضتني عنهما وأحرب عليهما متعة الحج ومتعة النساء وقال طارق بن شهاب عن أبي موسى في قصة نهي عمر بن الخطاب عن هذه المتعة قال فقلت يا أمير المؤمنين ما هذا الذي أحدثت في شأن النساء فقال إن تأخذ بكتاب الله فإن الله يقول (وأعوا الحج والعمرة لله) وإن تأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه عليه السلام ما حل حتى نحر الهدى فخير عمر أن هذه المتعة منسوخة بقوله (وأعوا الحج والعمرة لله) وهذا من قوله يدل على جواز نسخ السنة بالقرآن وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك كان خاصاً لا ولئك حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا نعيم عن عبد العزيز بن محمد عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث المزني

قال قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا اولن بعد ذلك لابل لنا خاصة وقال ابو ذر لم يكن فسخ الحج لعمرة الا لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن علي وعثمان وجماعة من الصحابة انكار فسخ الحج بعد النبي صلى الله عليه وسلم وفي قول عمر متعنان كذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم الصحابة بها ما يوجب ان يكونوا قد علموا من فسحها مثل علمه لولا ذلك ما اقره على النبي عن سنة النبي عليه السلام وعلم الصحابة من غير ثبوت النسخ وقد روى عن جابر من طرق صحيحة ان سراق بن مالك قال يا رسول الله امرتنا هذه لعمرة فلو لا بد فقالت هي لا بد الا بدخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة فاخبر في هذا الحديث ان العمرة التي فسحوا بها الحج كانت خاصة في تلك الحال وان مثلها لا يكون واما قوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة فانه بما حدثنا به جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبيد وقوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة يفسر تفسيرين احدهما ان يكون دخول العمرة في الحج هو النسخ بعينه وذلك انه يهل الى رجل بالحج ثم يحل منه بعمرة اذا طاف بالبيت والاخر ان يكون دخول العمرة في الحج هو المنعة نفسه وذلك ان يفر الى رجل العمرة في اشهر الحج ثم يحل منها بحج من طامه قال ابو بكر وكلا الوجهين ملبس غير لائق بالمعظوم الذي يقتضيه ظاهره ان الحج فاقب عن العمرة والعمرة داخلة فيه فمن فعل الحج فقد كفاه عن العمرة كاقول الواحد داخل في العشرة يعني ان العشرة مغنية عنه وموفية عليه فلا يحتاج الى استئناف حكمه ولا ذكره وقد قيل في امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بالاحلال معي آخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد في قصة احلال النبي صلى الله عليه وسلم وقال في آخره قلت لمجاهد اقاؤا فرضوا الحج وامرهم ان يهلوا او ينتظروا ما يؤمرون به وقال اهلوا باهلل النبي صلى الله عليه وسلم وانتظروا ما يؤمرون به وكذلك قال كل واحد من علي وابي موسى اهللت باهلل اهلل النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك كان احرم النبي صلى الله عليه وسلم يد يا ويدل عليه قوله لو استقبلت من امرى ما استديرت ما سمت الهدى ولجعلتها عمرة فكأنه خرج ينتظر ما يؤمر به وبه امر اصحابه ويدل عليه قوله اتاني آت من ربي في هذا الوادي المبارك وهو وادي المقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة في مرة فهذا يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج ينتظر ما يؤمر به فلما بلغ

الوادي امر بحجة في صرة ثم اهل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالحج وطلبوا ان
النبي صلى الله عليه وسلم احرّم ذلك فجاز لهم مثله فلما احرّم منهم من احرّم بالحج لم يكن
احرامه صحيحاً وكان موقوفاً كما كان احرام علي وابي موسى موقوفاً ونزل الوحي
وامروا بالمتعة ان يطوفوا بالبيت ويحلوا ويعملوا عمل العمرة ويحرموا بالحج كما
يؤمر من يحرم بشئ ولا يسميه لانه يجعله عمرة ان شاء وان لم تكن تسميتهم الحج تسمية
صحيحة اذ كانوا مأمورين بانتظار امر النبي صلى الله عليه وسلم فكان وجه الخصوص لا ولك
الصحابة انهم احرّموا بالحج ولم يصح تمييزهم له فكانوا بمنزلة من احرّم بشئ ولا ينويه
بعمته اذ كانوا مأمورين بانتظار امره عليه السلام وغيرهم من سائر الناس من احرّم بشئ
بعمته لانه حكمه وليس له صرفه الى غيره * وقد افكر قوم ان يكون النبي صلى الله
عليه وسلم امر بفسخ الحج على حال واحتجوا بما روى زيد بن هارون قال حدثنا محمد
ابن عمر بن يحيى بن عبد الرحمن بن عاتبة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم انواعاً فنام اهل الحج مفرداً ومنام اهل بعمره ومنام اهل الحج وبعمره
فن اهل بالحج مفرداً لم يحل مما احرّم عليه حتى يقضى مناسك الحج ومن اهل بعمره
فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحل من حرمه حتى يستقبل حجاباً وحدثنا جعفر
ابن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثني ابو عبيد قال حدثني
عبد الرحمن بن مهدي عن مالك بن انس عن ابي الاسود عن عروة عن عائشة قالت
خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنام اهل بالحج ومنام اهل بالحج والعمرة
ومنام اهل بالعمرة قالت واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فنام اهل
بالعمرة فطاف بالبيت وسعى وحل وامام اهل بالحج او بالحج والعمرة فلم يحل الى
يوم النحر قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثني عبد الرحمن بن مالك عن ابي الاسود عن
سليمان بن يسار مثل ذلك الا انه لم يذكر اهل النبي صلى الله عليه وسلم * وقد روى
عن عائشة خلاف ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا
ابو عبيد قال حدثنا يزيد بن يحيى بن سعيد ان عمرة بنت عبد الرحمن اخبرتها انها سمعت
عائشة تقول خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لخمس بقين من ذي القعدة ونحن
لا نرى الا الحج فلما قربنا ودقوا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن معه هدى
ان يجعلها عمرة قالت فاحل الناس كلهم الا من كان معه هدى قال وحدثنا ابو عبيد قال
حدثنا ابن صالح عن الليث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه

وسلم مثل ذلك وزاد فيه قال يحيى فذكرت ذلك للقاسم بن محمد فقال جاءك بالحديث على وجهه وهذا هو الصحيح لما ورد فيه من الا فار المتوارفة في امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بنسخ الحج وقول عمر يحضره النساء ومتمعة الحج وهو يعني هذه المتعة فلم يظهر من أحد منهم انكاره ولا الخلاف عليه . ولو تعارضت اخبار مائشة لكان سبيلها أن تسقط كأنه لم يرو عنها شيء وتبقى الاخبار الاخر في امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بنسخ الحج من غير معارض ويكون منسوخا بقوله (وأتموا الحج والعمرة لله) على ما روى عن عمر رضي الله عنه . قوله (فاستيسر من الهدى) قال أبو بكر الهدى المذكور ههنا مثل الهدى المذكور للاحصار وقد بينا ان ادناه شاق وان من شاء جمعه بقرة أو بعير افيكون أفضل وهذا الهدى لا يجزى الا يوم النحر لقوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واظموا البائس الفقير ثم ليقضوا تقهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وقضاء التفت وطواف الزيارة لا يكون قبل يوم النحر ولما رتب هذه الافعال على ذبح هذه البدن دل على انها بدن القران والتمتع لاتفاق الجميع على أن سائر الهدايا لا ترتب عليها هذه الافعال وان له أن ينحر هاتمي شاء فثبت بذلك ان هدى المتعة غير مجزى وقبل يوم النحر ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استديرت ما سقت الهدى ولجعلتها امرق وقد كان عليه السلام قارفا وقد ساق الهدى واخبر انه لو استقبل من امره ما استدير ما ساق الهدى ولو جاز ذبح هدى المتعة قبل يوم النحر لذبحه وحل كما امر اصحابه وكان لا يكون مستديرا في المستدير شيئا قد فاته وقال لملى حين قال اهملت باهلال كاهلال النبي ﷺ انى سقت الهدى وانى لا احل الى يوم النحر ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وهو عليه السلام نحر بدقة يوم النحر فازم اتباعه ولم يجز تقديمه على وقته والله سبحانه وتعالى أعلم

(باب صوم التمتع)

قال الله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم) قال أبو بكر قد اختلف في معنى قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج) فروى عن علي انه قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة وقالت عائشة وابن عمر من حين اهل بالحج الى يوم عرفة

قال ابن عمر ولا يصومهن حتى يحرم قال عطاء يصومهن في العشر حلالا ان شاء وهو قول طاوس وقال لا يصومهن قبل أن يتمتع قال عطاء وانما يؤخرهن الى العشر لانه لا بدري عسى يتيسر له الهدى . قال أبو بكر هذا يدل على أن ذلك عندها على جهة الاستحباب لا على جهة الايجاب فيكون بمنزلة استحبابنا لمن لا يجد الماء تاخير التيمم الى آخر الوقت اذا رجا وجود الماء وقول على وعطاء وطاوس يدل على جواز صومهن في العشر حلالا أو حراما لانهم لم يفرقوا بين ذلك واصحابنا يميزون صومهن بعد احرامه بالعمرة ولا يميزونه قبل ذلك وذلك لان الاحرام بالعمرة هو سبب التمتع قال الله (فن تمتع بالعمرة الى الحج) فتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب كتمجيل الزكاة لوجود النصاب وتمجيل كفارة القتل لوجود الجرامة ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه اننا قد علمنا أن وجوب الهدى متعلق بوجوب تمام الحج وذلك انما يكون بالوقوف بعرفة لان قبل ذلك يحوز ورود الفساد عليه فلا يكون الهدى واجبا عليه واذا كان كذلك وقد جاز عند الجميع صوم ثلاثة أيام بعد الاحرام بالحج وان لم يكن الاحرام به موجبا له اذ كان وجوبه متعلقا بتمام الحج والعمرة جميعا ثبت جوازه بعد وجوبه وهو العمرة ولا فرق بين احرام الحج واحرام العمرة اذا فله بعد احرام الحج انما هو لاجل وجود سببه وذلك موجود بعد احرام العمرة . فان قيل لو كان ما ذكرنا سببا للجواز لوجب أن يجوز السبعة ايضا لوجود السبب قيل له لو لمنا ذلك على قولنا في جوازه بعد احرام العمرة للزمك مثله في اجازتك له بعد احرام الحج لافك تحيز صوم الثلاثة الايام بعد احرام الحج ولا تحيز السبعة . فان قيل فاذا كان الصيام بدلا من الهدى والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكيف جاز الصوم . قيل له لا خلاف في جواز الصوم قبل يوم النحر وقد ثبت بالسنة امتناع جواز ذبح الهدى قبل يوم النحر واحدا ثابت بالاتفاق وبديل قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج) والاخر ثابت بالسنة فلا اعتراض عليها بالنظر ساقط وايضا فان الصوم يقع مرأى منتظر به شيأ أن احداها اتمام العمرة والحج في أشهر الحج والثاني ان لا يجد الهدى حتى يحل فاذا وجد المعنيان صح الصوم عن المنعة واذا عدم احدهما بطل أن يكون صوم المنعة وصار تطوعا اما الهدى فقد رتب عليه افعال أخر من حلق وقضاء النفث وطواف الزيادة فلذلك اختم بيوم النحر فان قيل قال الله (فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج) فلا يجوز تقديمه على الحج .

قيل له لا يخاف قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج) من أحد معانٍ أما أن يريد به في الأفعال التي هي عمدة الحج وأسماء النبي ﷺ حجا وهو الوقوف بعرفة لأنه قال الحج عرفة أو أن يريد في إحرام الحج أو في أشهر الحج لأن الله تعالى قال (الحج أشهر معلومات) وغير جائز أن يكون المراد فعل الحج الذي لا يصح إلا به لأن ذلك إنما هو يوم عرفة بعد الزوال ويستحيل صوم الثلاثة الأيام فيه ومع ذلك فلا خلاف في جواز عرفة قبل يوم عرفة فبطل هذا الوجه وبقي من وجوه الاحتمال في إحرام الحج أو في أشهر الحج وظاهره يقتضي جواز فعله بوجود أيها كان لمطابقته للفظ في الآية وإيضاح قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج) معلوم أن جوازه ملحق بوجود سببه لا بوجوده فإذا كان هذا المعنى موجودا عند إحرامه بالعمرة واجب أن يجزى ولا يكون ذلك خلاف الآية كما أن قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) لا يمنع جواز تقديمها على القتل لوجود الجرأة وكذلك قوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول لم يمنع جواز تعجيلها لوجود سببها وهو النصاب فكذلك قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج) غير مانع جواز تعجيله لاجل وجود سببه الذي به جاز فعله في الحج * فان قيل لم نجد بدلا يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ولما كان الصوم بدلا من الهدى لم يجز تقديمه عليه . قيل له هذا اعتراض على الآية لأن نص التنزيل قد أجاز ذلك في الحج قبل يوم النحر وإضا فافهم نجد ذلك في تقديم المبدل كله على وقت المبدل عنه وهاهنا إنما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدى وهو صوم الثلاثة الأيام والسبعة التي معها غير جائز تقديمها عليه لأنه تعالى قال (وسبعة إذا رجعت) فأما اجيز له من ذلك مقدار ما يحل به يوم النحر إذا لم يجد الهدى وإضا فان الصوم لما كان بدلا من الهدى وهدي العمرة يصح إيجابه بعد إحرام العمرة ويتعلق به حكم التمتع في باب المنع من الإحلال إلى أن يذبح فكذلك يجوز الصيام بدلا منه من حيث صح هدي التمتع وبدل الإضاعى صحه كونه عن المتعة أنه متى همت بهدي المتعة ثم خرج يريد الإحرام أنه يصير محرما قبل أن يلحقه فدل ذلك على صحة هدي المتعة بالسوق فكذلك يصح الصوم بدلا منه إذا لم يجد . فان قيل فقد يصح هديا قبل أن يجرم بالعمرة ولا يجوز الصوم في تلك الحال . قيل له قبل إحرام المتعة لم يتعلق به حكم المتعة والدليل على ذلك أنه لا تأثير له في هذا الحال في حكم الإحرام ووجوده وعلمه سواء فلم يصح الصوم معه قبل إحرام العمرة فإذا أحرم بعمرة ثبت لها حكم الهدى في منعه الإحلال فلذلك جاز الصوم في

تلك الحال كالحج بالتمتع وبدل على جواز تقديم الصوم على احرام الحج ان سنة
التمتع ان يحرم بالحج يوم التروية وبذلك امر النبي ﷺ اصحابه حين احلوا من
احرامهم بعمرة ولا يكون الا وقد تقدم الصوم قبل ذلك

(باب المتمتع اذا لم يصم قبل يوم النحر)

قال الله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج) واختلف السلف فيمن لم يجد
الهدى ولم يصم الايام الثلاثة قبل يوم النحر فقال عمر بن الخطاب وابن عباس وسعيد
ابن جبير وابراهيم وطاوس لا يجزئه الا الهدى وهو قول أبي حنيفة وابي يوسف
ومحمد وقال ابن عمر ومائشة يصوم ايام منى وهو قول مالك وقال علي بن أبي طالب يصوم
بعد ايام التشريق وهو قول الشافعي . قال أبو بكر قد ثبت عن النبي عليه السلام النهي
عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق في اخبار متواترة مستفيضة واتفق
الفقهاء على استمالتها وانه غير جائز لاحدان يصوم هذه الايام عن غير صوم المتمتع لان
فرضه ولا من قتل فلم يجز صومها عن المتمتع لمصوم النهي عن الجميع ولما اتفقوا على انه
لا يجوز أن يصوم يوم النحر وهو من ايام الحج للنهي الوارد فيه كذلك لا يجوز
الصوم ايام منى ولما لم يجز أن يصوم من عن قضاء رمضان لقوله (فمدة من ايام آخر)
وكان الحظر المذكور في هذه الاخبار قاضيا على اطلاق الآية موجبا لتخصيص القضاء
في غيرها وجب ان يكون ذلك حكم صوم المتمتع وان يكون قوله تعالى (فصيام ثلاثة
ايام في الحج) في غير هذه الايام . قال أبو بكر وايضا لما قال (فصيام ثلاثة ايام في الحج)
ولم يكن صوم هذه الايام في الحج لان الحج قائم في هذا الوقت لم يجز أن يصومها
فان قيل لما قال (فصيام ثلاثة ايام في الحج) وهذه من ايام الحج وجب ان يجوز
صوم من فيها . قيل له لا يجب ذلك من وجوه احدها ان نهى النبي عليه السلام عن
صوم هذه الايام قاض عليه ومخصص له كما خص قوله تعالى (فمدة من ايام آخر) نهي
عن صيام هذه الايام والثاني انه لو كان جائزا لانه من ايام الحج لوجب أن يكون صوم
يوم النحر اجزا لانه اخص بافعال الحج من هذه الايام والثالث ان النبي ﷺ خص
يوم عرفة بالحج بقوله الحج عرفه فقوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج) يقتضي أن
يكون آخرها يوم عرفة والابعاء روى ان يوم الحج) الا كبر يوم عرفة وروى انه
يوم النحر وقد اتفقوا انه لا يصوم يوم النحر مع انه يوم الحج فالصوم يوم الحج

من الايام المنهى عن صومها اخرى ان لا يصوم فيها وايضا فان الذى يبقى بعد يوم النحر
انما هو من توابع الحج وهو رعى الجمار فلا اعتبار به فى ذلك فليس هو اذا من ايام الحج
فلا يكون صومها صوما فى الحج واما القول فى صومها بعد ايام منى فان اصحابنا لم
يجزوه لقوله تعالى (فا استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج)
لجعل أصل الفرض هو الهدى وقوله الى صوم مقيد بصفة وقد فات فوجب أن يكون
الواجب هو الهدى كقوله (فصيام شهرين متتابعين) وقوله (فتحرير رقبة مؤمنة)
فغير جائز وقوعها عن الكفارة الا على الصفة المشرطة فان قيل أكثر ما فيه إيجاب
فعله فى وقت فلا يسقطه فواته كقوله تعالى (أقم الصلوة لدنوك الشمس) و (حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى) وقوله (و قرآن الفجر) وما جرى مجرى ذلك من
الفروض المخصوصة بأوقاتها ثم لم يكن فواتها مستطالها فالجواب عن هذا من وجهين
أحدهما أن كل فرض مخصوص بوقت فان فوات الوقت يسقطه وانما يحتاج الى دلالة
أخرى فى إيجاب فرض آخر لأن المفروض فى هذا الوقت الثانى هو غير المفروض فى
الوقت الاول ولولا قول النبي عليه السلام من فام عن صلوة أو نسها فليصلها اذا
ذكرها لما وجب قضاء الصلوات اذا فاتت عن أوقاتها وكذلك لولا قوله (فعدة من
ايام أخر) لما وجب قضاء صوم رمضان بعد فواته عن وقته ولما كان صوم
الثلاثة الايام مخصوصا بوقت ومعتودا بصفة وهو فعله فى الحج ثم لم يفعله على الصفة
المشروطة وفى الوقت المخصوص به لم يجز إيجاب قضاؤه واقامة غيره مقامه الا بتوقيف
والثانى ان صوم الثلاثة الايام جعل بدلا من الهدى عند عدمه بهذه الشرطة فغير جائز
اثباته بدلا الا على هذا الوصف الا ترى ان التيمم لما كان بدلا عن الماء لم يجز لنا ان نقيم
غير التراب مقام التراب عند عدمه مثل الدقيق والاشنان ونحوهما كذلك لما جعل الصوم
بدلا عن الهدى على أن يفعله على صفة لا يجوز أن نقيم مقامه صوما غيره على غير تلك
الصفة وليس كذلك حكم الصلوات الفوائت لا قال بتم القضاء بدلا منها عند عدمها وانما
هى فروض الزمها عند الفوات فان قيل شرط الله تعالى صوم الظهر قبل المسيس فان
مسها لم ينتقل الى العتق كذلك صوم هذه الايام وان كان مشروطا فى الحج فان فواته
فيه لا يسقط ولا يوجب الرجوع الى الهدى قيل له من قبل ان صوم الظهر مشروط
قبل المسيس والنهى عن المسيس قائم قبله وبعدة فالصفة التى علق بها فعل البدل موجودة
فلذلك جاز والحج الذى علق به جواز البدل الذى هو الصوم غير موجود لان الحج

قدمات ففات فعل الصوم بقواته وأيضاً فإن ظاهره يقتضى سقوطه بوجود قبل
المسيح ولو لا قيام الدلالة من غير الآية على جواز ملأه من الناس من لا يوجب
كفارة الظهارة بعد المسح واطنه مذهب طائوس ولكنه قد ثبت عن النبي صلى الله
عليه وسلم نهى الظاهر عن الجاع بعد المسح حتى يكفر والله أعلم

(ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل في صوم الجمعة ثم وجد الهدى)

قال أصحابنا إذا وجد الهدى بعد دخوله في الصوم أو بعد ما صام قبل أن يحل فعله
الهدى ولا يجوز به غيره وهو قول إبراهيم النخعي وقال مالك والشافعي إذا دخل في
الصوم ثم وجد الهدى أجر أه الصوم وليس عليه هدى وروى مثله عن الحسن والشعبي
وقال عطاء إذا صام يوماً ثم أيسر فعله الهدى وإن صام ثلاثة أيام ثم أيسر فليس عليه
هدى وليس السبعة والدليل على صحة القول الأول قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى
الحج فاستيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج) ففرض الهدى قائم
عليه ما لم يحل أو يمضي أيام النحر التي هي مستوفاة للحلق فتي وجده فعله إن هدى
وبطل صومه ومعلوم أن الهدى مشروط للاحلال لأنه لا يجوز أن يحل قبل ذبح
الهدى لقوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فتي لم يحل حتى وجد
الهدى فعليه الهدى لأن الله تعالى لم يفرق في إيجابه الهدى بين حاله قبل دخوله في الصوم
وبعده ويدل على أن الهدى مشروط للاحلال قوله تعالى (فإذا وجبت جنوبها
فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تقصم وليوفوا فذورهم) فامرهم
بقضاء التقصم بعد ذبح الهدى فإذا كان كذلك وجب أن يرأى وقوع الاحلال فإن صام
رجل ثم وجد الهدى لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدى لوجود المعنى الذي من أجله
شرط الهدى ثم قل عند عدمه إلى البذل وهو معتلة المتيمم إذا وجد الماء بعد فراغه
من الصلوة والمأوى إذا وجد ثوباً والمطهر إذا فرغ من الصوم ثم وجد الرقبة لأن
القرض قد سقط عنه فلا ينتقض حكم المفعول منه وأما قبل الفراغ من هذه الأشياء
التي ذكرناها فإن حكم البذل مرأى فإن تم وفرغ منه فقد وقع موقع البذل وأجزى
عن أصل القرض وإن وجد الأصل قبل الفراغ مما شرط له انتقض حكمه وباد إلى الأصل
فرضه ألا ترى أن دخوله في الصلوة مرأى ومنظرها آخرها لأن ما يفسد آخرها يفسد
أولها فوجب أن يكون حكم التيمم بعد دخوله في الصلوة منتظراً مرأى وكذلك صوم

الظهار اذا دخل فيه فهو مراعى منتظر ألا ترى أنه لو أقطر فيه يوم ما انتقض كله وعاد الى أصل فرضه كذلك اذا وجد الرقبة وهو في الصوم وجب أن ينتقض صومه عن الظهار ويعود الى أصل فرضه كالأوتيم ولم يدخل في الصلوة حتى وجد الماء انتقض تيممه لانه وقع مراعى على شريطة أن لا يجد الماء حتى يقضى به الفرض وزعم بعض المخالفين انه اذا ابتداء بصوم الظهار فقد سقط عنه فرض الرقبة لصحة الجزء المفعول وكذلك الداخل في الصلوة بالتيمم فقد سقط عنه فرض الطهارة بالماء لهذه الصلوة وكذلك اذا دخل في صوم التمتع فقد سقط عنه فرض الهدى لان الجزء المفعول منه قد صح وفي الحكم بصحة ذلك اسقاط فرض الاصل قال وليس كذلك التيمم اذا وجد الماء قبل دخوله في الصلوة لان التيمم غير مفر وض في نفسه وانما هو مفر وض لاجل الصلوة وهو مراعى فتى وجد الماء قبل دخوله في الصلوة بطل تيممه والذي في عروض التيمم بعد الدخول دخوله في الصوم وهذا الذي قاله شديد الاختلاف ظاهر الفساد لان الفرض لم يسقط بدخوله في صوم التمتع ولا في صوم الظهار ولا في الصلوة بل دخوله مراعى موقوف الحكم على آخره والدليل عليه انه متى أفسد باقي الصلوة فسد ما قبله وكذلك اذا فسد باقي صوم الظهار فسد ما تقدم منه وكذلك لو دخل في صوم التمتع ثم أفسد في أول يوم منه فسد فان كان واجداً للهدى لم يجزه الصوم بالاتفاق فقوله لما حكمنا بصحة الجزء المفعول من البدل سقط عنه فرض الاصل خطأ لان الحكم لم يقع بصحته وانما حكمه أن يكون منتظراً به آخره فان تم بعد فرض الاصل ثبت حكمه وان وجد الاصل قبل تمامه بطل حكمه وعاد الى أصل فرضه ومن حيث حكم التيمم بحكمه ان تنظر الى أن يدخل في الصلوة وجب أن يكون حكمه بعد الدخول في الصلوة لان الصلوة المفعولة به منتظر بها الفراغ منها فوجب ان لا يختلف حكمه في وجود الماء قبل دخوله في الصلوة وبعده وكذلك سائر ما ذكرنا من صوم التمتع وصوم الظهار ونحوه وقالوا جميعاً في الصغيرة المدخول بها اذا فارقه ازوجها ان عدتها الشهور وانه لا يختلف حكمها عند عدم الحيض في وجوده قبل الطلاق أو بعده بعد وجوب الشهور في انتقالها الى الحيض وكذلك قالوا في الماسح على الخنجر اذا خرج وقت مسحه وهو في الصلوة أو قبلها وتسوى حكم الحالين من الابتداء والبقاء في منع الصلوة وثروم غسل الرجلين وكذلك قال الشافعي في المستحاضة اذا زالت استحاضتها وهي في الصلوة أو قبل دخولها فيها في استواء حكم الحالين في باب المنع منها الا بعد تجديد الطهارة لها

وذكر بعض اصحاب مالك ان المرأة اذا طلقها زوجها طلاقاً رجعياً ثم مات عنها كانت عليها عدة الوفاة لانها كانت في حكم الزوجات عند الموت قال فلان رجلاً كانت تحته أمة وطلقها كانت عليها عدة الامة فان عنت وهي في العدة لم تنتقل عدتها الى عدة الحرة وان كان زوجها يملك رجعتها قال لانه لم يحدث هناك شيء يجب به عدة كإحداث الموت في المسئلة التي قبلها وهو موجب للعدة ويلزمه على هذا ان لا تنتقل عدة الصغيرة اذا حاضت لانه لم يحدث ما يوجب العدة وهو وجود الحيض كالا يجب بالعنق كما اقتضاه اعتلاله قوله تعالى (وسبعة اذا رجعتن) روى عن عطاء قال ان شاء صامهن بمكة وان شاء اذا رجع الى أهله وروى الحسن قال ان شاء صام في الطريق وان شاء اذا رجع الى أهله وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير وقال ابن عمر والشعبي يصومهن اذا رجع الى أهله وقوله تعالى (اذا رجعتن) محتمل للرجوع من منى وللرجوع الى أهله فهو على اول الرجوعين وهو الرجوع من منى ويدل عليه ان الله حظر صيام ايام التشرى وباح السبعة بعد الرجوع فالاولى أن يكون المراد الوقت الذي اباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء ايام التشرى. قوله تعالى (تلك عشرة كاملة) قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه منها انها كاملة في قيامها مقام الهدى فيما يستحق من الثواب وذلك لان الثلاثة قد قامت مقام الهدى في باب جواز الاحلال بها يوم النحر قبل صيام السبعة فكان جائز ان يظن ظان ان الثلاثة قد قامت مقام الهدى في باب استكمال الثواب فاعلمنا الله ان العشرة بكاملها هي القائمة مقامه في استحقاق ثوابه وان الحكم قد تعلق بالثلاثة في جواز الاحلال بها وفي ذلك اعظم القوائد في الحث على فعل السبعة والامر بتعجيلها بعد الرجوع لاستكمال ثواب الهدى وقيل فيه انه ازال احتمال التخيير وان تكون الواو فيه بمعنى او اذ كانت الواو قد تكون في معنى او في بعض المواضع فزال هذا الاحتمال بقوله (تلك عشرة كاملة) وقيل المعنى تأكيده في نفس المخاطب والدلالة على انقطاع التفصيل في العدد كما قال الشاعر (١)

ثلاث واثنين فهن خمس * وسادسة تميل الى شمام (٢)

وجعل الشافعي هذا اقسام البيان وذكر انه من البيان الاول ولم يجعل احدا من اهل العلم ذلك من اقسام البيان لان قوله ثلاثة وسبعة غير مفتقر الى البيان ولا اشكال على

(١) قوله (قال الشاعر) وهو الفرزدق

(٢) قوله (الى شمام) هكذا في ديوانه وهو الصحيح - فليراجع « لمصحه »

احديه فجاءه من اقسام البيان مغفل في قوله * قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) قال ابو بكر قد اختلف السلف في اشهر الحج ما هي فروى عن ابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء ومجاهد انها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وروى عن عبد الله بن مسعود انها شوال وذو القعدة وذو الحجة وروى عن ابن عباس وابن عمر في رواية اخرى مثله وكذلك روى عن عطاء ومجاهد وقال ثاقب بن جابر ان لا يكون ذلك اختلافا في الحقيقة وان يكون مراد من قال وذو الحجة انه بعضه لان الحج لا يحال انما هو في بعض الاشهر لاني جميعها لانه لا خلاف انه ليس يبق بعد ايام منى شئ من مناسك الحج وقالوا ويحتمل ان يكون من تأوله على ذي الحجة كله مراده انها كانت هذا اشهر الحج كان الاختيار عنده فعل العمرة في غيرها كما روى عن عمرو وغيره من الصحابة استحبابهم لفعل العمرة في غير اشهر الحج على ما قدمنا وحكى الحسن بن ابى مالك عن ابى يوسف قال شوال وذو القعدة وعشر ليل من ذي الحجة لان من لم يدرك الوقوف بعرفة حتى طلع القمر من يوم النحر فحجته فالت. ولاننا نزع بين اهل السنة في تجويز ارادة الشهرين وبعض الثالث بقوله (اشهر معلومات) كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلاثة وانما هي يومان وبعض الثالث ويقولون حجبت ما مكدوا انما الحج في بعضه ولقيت فلانة كذا وانما كان لقاءه في بعضها وكتبه يوم الجمعة والمراد البعض وذلك من مفهوم الخطاب اذا تمسك استغراق الفعل لا وقت كان المقول منه البعض. قال ابو بكر ولقول من قال انها شوال وذو القعدة وذو الحجة وجه آخر وهو شائع مستقيم وهو ينظم القولين من المختلفين في معنى الاشهر المعلومات وهو ان اهل الجاهلية قد كانوا ينسئون الشهور فيجعلون صفرا المحرم ويستحلون المحرم على حسب ما يتفق لهم من الامور التي يريدون فيها القتال فابطل الله تعالى النسيء وافروقت الحج على ما كان ابتداءه عليه يوم خلق السموات كما قال عليه السلام يوم حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا منها اربعة حرم شوال وذو القعدة وذو الحجة ورجب. هـ الذي بين جمادى وشعبان . قال الله تعالى (الحج اشهر معلومات) يعني بها هذه الاشهر التي ثبتت وقت الحج فيها دون ما كان اهل الجاهلية عليه من تبديل الشهور وتأخير الحج وتقدمه وقد كان وقت الحج معلقا عندهم باشهر الحج وهذه الثلاثة التي يأمنون فيها واردين وصادرين فذكر الله هذه الاشهر واخبرنا باستقرار امر الحج وحظر بذلك تغييرها وتبديلها الى

غيرها. وفيه وجه آخر وهو ان الله لما قدم ذكر التمتع بالعمرة الى الحج ورخص فيه
وابطل به ما كانت العرب تعتقده من حظر العمرة في هذه الاشهر قال (الحج اشهر
معلومات) فاذا بذلك ان الاشهر التي يصح فيها التمتع بالعمرة الى الحج وثبت حكمه
فيها هذه الاشهر وان من اعتمر في غيرها لم يحج لم يكن له حكم التمتع والله اعلم

(باب الاحرام بالحج قبل اشهر الحج)

قال ابو بكر قد اختلف السلف في جواز الاحرام قبل اشهر الحج فروى مقسم عن ابن
عباس قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج وابو الزبير عن جابر قال
لا يحرم الرجل بالحج قبل اشهر الحج وروى مثله عن طاوس وعطاء ومجاهد وعمر بن
ميمون وعكرمة وقال عطاء من احرم بالحج قبل اشهر الحج فليجعلها عمرة وقال علي
رضي الله عنه في قوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ان اتمها من ان تحرم بها من دورة
اهلك ولم يفرق بين من كان بين دورة اهله وبين مكة مسافة بعيدة او قريبة فدل ذلك
على انه كان من مذهبه جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج وما رواه مقسم عن ابن
عباس ان من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج يذل ظاهره على انه لم يرد
بذلك حتما واجبا وروى عن ابراهيم النخعي وابي نعيم جواز الاحرام بالحج قبل اشهر
الحج وهو قول اصحابنا جميعا ومالك والثوري والليث بن سعد وقال الحسن بن صالح
ابن حي اذا حرم بالحج قبل اشهر الحج جعله عمرة فاذا ادركته اشهر الحج قبل ان
يجعلها عمرة مضى في الحج واجزأه وقال الاوزاعي يجعلها عمرة وقال الشافعي يكون
عمرة قال ابو بكر قد قدمنا فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى
(يسئلوك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) وان ذلك عموم في كون الالهة
كلها وقتا للحج ولما كان معلوما انها ليست ميقاتا لافعال الحج وجب ان يكون حكم
اللفظ مستعملا في احرام الحج فاقتضى ذلك جوازه عند سائر الالهة وغير جاز
الاقتصار على بعضها دون بعض لاتفاق الجميع على ان ارادة الله تعالى عموم جميع الالهة
فيما جعله مواقيت للناس وانه لم يرد به بعض الالهة دون بعض فن حيث انظم
فيما جعله مواقيت للناس جميعا وجب ان يكون ذلك حكما فيما جعله للحج منها
اذما جميعا فدانطوا تحت لفظ واحد فان قيل لما جعلها مواقيت للحج والحج
في الحقيقة هو الافعال الموجبة بالاحرام ولم يكن الاحرام هو الحج وجب ان يحمل

على حقيقته فتكون الالهة التي هي مواقيت للحج شوالا وذا القعدة وذا الحجة
 لان هذه الاشهر هي التي تصح فيها أفعال الحج لانه لطواف وسعى للحج قبل أشهر
 الحج لم يصح عند الجميع فيكون لفظ الحج مستعملا على حقيقته * قيل له هذا غلط
 لما فيه من اسقاط حكم اللفظ رأسا وذلك لان قوله (يستلوثك عن الالهة قل هي
 مواقيت للناس والحج) يقتضى أن تكون الالهة نفسها ميقاتا للحج وفروض الحج
 ثلاثة الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة ومعلوم ان الالهة ليست ميقاتا
 للوقوف ولا لطواف الزيارة اذ هما غير مفعولين في وقت الهلال فلم تبق الالهة ميقاتا
 الا للاحرام دون غيره من فروضه ولو حملناه على ما ذكرت لم يكن شئ من هذه الفروض
 متعلقا بالالهة ولا كانت الالهة ميقاتا لها فيؤدى ذلك الى اسقاط ذكر الالهة وزوال
 قائده * فان قيل اذا كانت معرفة وقت الوقوف متعلقة بالهلال جاز أن يقال ان
 الهلال ميقات له * قيل له ليس ذلك كما ظننت لان الهلال له وقت معلوم على ما قدمنا
 فيما سلف ولا يسمى بعدمضى ذلك الوقت هلالا الا ترى انه لا يقال للقرنية الوقوف
 هلالا والله تعالى انما جعل الهلال نفسه ميقاتا للحج وأنت انما تجعل غير الهلال ميقاتا
 وفي ذلك اسقاط حكم اللفظ ودلالته الا ترى انه اذا جعل محل الدين هلال شهر كذا
 كان الهلال نفسه وقتا للثبوت حق المطالبة وجوب ادائه اليه لا ما بعده من الايام
 وكذلك الاجارات اذا عقدت على الالهة فانما يعتبر فيها وقت رؤية الهلال وذلك مفهوم
 من اللفظ لا يشكل مثله على ذى فهم وأما قوله ان الحج هو اسم للافعال الموجبة
 بالاحرام وان الاحرام لا يسمى حجبا فان الاحرام اذا كان سببا لتلك الافعال ولا يصح
 حكمها الا به جاز أن يسمى باسمه على ما بينا في أول الكتاب من تسمية الشئ باسم غيره
 اذا كان سببا أو مجاورا فسمى الاحرام حجبا على هذا الوجه وأيضا فإنه اذا كان جائزا
 اضمرا للاحرام حتى يكون في معنى قل هي مواقيت للناس ولاحرام الحج على نحو قوله
 (واسئل القرية) ومعناه أهل القرية وقوله (ولكن البر من اتقى) ومعناه ولكن
 البر من اتقى وجب استعماله على هذا المعنى ليصح اثبات حكم اللفظ في جعله الالهة
 مواقيت للحج وأيضا لما كان الحج في اللغة اسما للقصد وان كان في الشرع قد علق به
 أفعال اخرى يصح اطلاق الاسم عليه لم يتمتع أن يسمى الاحرام حجبا لأن أول قصد
 يتعلق به حكمه هو الاحرام وقبل الاحرام لا يتعلق بذلك القصد حكم جاز من أجل
 ذلك ان يسمى الاحرام حجبا اذ هو أوله فيكون قوله (يستلوثك عن الالهة قل هي

مواقيت للناس والحج) منتظما للاحرام وغيره من أفعال الحج ومناسكه لو خيلنا
وظاهره فلما خصت الأفعال بأوقات محصورة خصصناها من الجملة وبقي حكم اللفظ
في الاحرام ويدل على ان الحج في اللغة هو التقصد قول الشاعر
يحج مأمومة في قمرها لجف

يعنى يقصدها ليعرف مقدارها وليس يجب من حيث علق بالتقصد افعال اخر لا يستحق
التقصد اسم الحج في الشرع الا بها اسقاط اعتبار التقصد فيه ألا ترى أن الصوم في أصل
اللفظ اسم للامساك وهو في الشرع اسم لمعان اخر معه ولم يسقط مع ذلك اعتبار
الامساك في صحته وكذلك الاعتكاف اسم للثب وهو في الشرع اسم لمعان اخر مع
الثب فكان معنى الاسم الموضوع له معتبرا وان الحقت به في الشرع معان اخر
لأثبت حكم الاسم في الشرع الا بوجودها وكذلك الحج لما كان اسما في اللغة للتقصد
ثم كان حكم ذلك التقصد متعلقا بالاحرام وما قبله لا حكم له جاز أن يكون الاحرام مسمى
بهذا الاسم كما سمي به الطواف والوقوف بعرفة وافعال المناسك فوجب بحق العموم
كون الالهة كلها ميقاتا للاحرام وقد اقتضى العموم ذلك لسائر أفعال الحج ولو اقيم
الدلالة على تخصيصها بأوقات محصورة دليل آخر وهو قوله (الحج أشهر معلومات)
وقد قدمنا ذكر أقاويل السلف في الأشهر وان منهم من قال شوال وذو القعدة وعشر
من ذي الحجة وقال آخرون شوال وذو القعدة وذو الحجة فحصل من اتفاقهم أن يوم
النحر من أشهر الحج فوجب بمعم قوله (أشهر معلومات) جواز الاحرام بالحج
يوم النحر واذا صح يوم النحر جاز في سائر السنة لأن أحدا لم يفرق في جوازه بين
يوم النحر وبين سائر أيام السنة فان قيل ان من قال عشر من ذي الحجة أنما أراد به
عشر ليال ولم يجعل يوم النحر منها لانه يكون الحج قائما بطلوع الفجر من يوم النحر
فيل له قول من قال عشرا ان كان مراده عشر ليال فان ذكر الليالي يقتضي دخول
ما بآذانها من الأيام كقوله في موضع (ثلاث ليال سويا) وقد أراد الأيام ألا ترى الى
قوله في موضع آخر عند ذكر هذه القصة بعينها (ثلاثة أيام الارمزا) وقال تعالى
(والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا)
وهي أربعة أشهر وعشرة أيام وقد روى عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن شداد وعبد
الله بن ابى أوفى في آخرين ان يوم الحج الأكبر هو يوم النحر ويستحيل أن يكون
يوم النحر يوم الحج الأكبر ولا يكون من أشهر الحج ومع ذلك فان قوله (الحج

أشهر معلومات) يقتضى ظاهره استيعاب الشهور الثلاثة ولا ينقص شئ منه إلا بدلالة
فتبت بذلك أن يوم النحر من أشهر الحج وقد أباح الله الأحرار فيه بقوله (الحج أشهر
معلومات) فوجب أن يصبح ابتداء الأحرار فيه وإذا صبح فيه صبح سائر أيام السنة
بالاتفاق وفي هذه الآية دلالة من وجه آخر على جواز الأحرار قبل دخول أشهر الحج
وهو قوله في سياق الخطاب (من فرض فيهن الحج) معنى فرض الحج فيهن الإجماع به فيها لأن
سائر الأفعال موجبة به ولم يوقت للفرض وقتاً وانما وقته للفعل لأن الفرض المذكور في
هذا الموضع هو لا محالة غير الحج الذي علقه به وإذا كان كذلك كان الوقت وقتاً لأفعال
المناسك وأثره إياها بفرض غير موقت وجب أن يصح فعل أحرار الحج قبل أشهر
الحج يوجب أفعال المناسك ويدل على ما ذكرنا أنه يصح أن يبتدىء حجاجاً بتدبير قبل
أشهر الحج فيكون موجبا للحج في وقته المشروط وأن كان إيجابه قبله ومن قال لله على
أن أصوم غداً كان في هذا الوقت موجبا للصوم غداً قبل وجوده فذلك جائز أن يقال
لمن أحرار الحج قبل أشهر الحج أنه موجب للحج في أشهر الحج وإن كان فرضه وابتداء
أحراره في غيره فاقضى ظاهر قوله تعالى (من فرض فيهن الحج) إيجاب فعل الحج
بفرض قبلهن أو فيهن إذا كان ظاهر اللفظ يتناول الفروض في الوقتين * ويدل عليه من
جهة السنة حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من أراد الحج فليستعجل
وذلك على الأحرار وأفعاله الأما قال دليله مما لا يجوز تقديمه على وقته * ويدل عليه
أيضاً قوله في ذكر المواقيت هن لاهلن ولمن سر عليهن من غير اهلن عن إيراد الحج
والعمرة وذلك مضموم في جواز الأحرار بالحج في أى وقت سر عليهن من السنة * ويدل
عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على بقاء أحرار الحج بكاله بعد طلوع الفجر يوم النحر
قبل رمى الجمار ولو كان الأحرار بالحج لا يجوز قبل أشهر الحج لو جاب أن لا يبقى بكاله
في الوقت الذي لا يصح فيه ابتداء الأحرار وفي بقاء أحراره يوم النحر قبل رمى الجمار
دليل على جواز ابتداءه وذلك لأن مناسك الحج محصورة بأوقات غير جائز تقديمها
عليها فلو لم يكن يوم النحر وقتاً للأحرار لما جاز بقاؤه فيه ألا ترى أن الجمعة لما كانت
محصورة بوقت لا يجوز تقديمها عليه لم يجز أن تبقى الجمعة بعد الدخول فيها في وقت
لا يصح ابتداءؤها فيه نحو أن يدخل في الجمعة ثم يدخل وقت العصر قبل الفراغ منها
فتبطل ولا يبقى حكمها بعد خروج الوقت كما يصح ابتداءؤها فيه فكذلك أحرار الحج
لو كان محصوراً بأشهر الحج لما صح بقاؤه بكاله بعد انقضاءه كما لا يصح عند مخالفتها

ابتداءً فلما صح بقاءه في يوم النحر صرح ابتداءه * ويدل على ذلك اتفاق الجميع على جواز الاحرام بالحج في وقت يترأخى عنه افعاله ولا يصح ايقاعها فيه فوجب ان يجوز تقديمه على اشهر الحج كما صح فعله فيها لان موجه من الافعال مترأخ عنه * وايضاً لو كان الاحرام موقتا لوجب ان يتصل به موجب افعاله كما ان احرام الصلوة لما كان موقتا كان موجه من فرضه متصلاً به ولم يجز تراخيه عنه * ويخرج لذلك ايضا باتفاق الجميع على ان المتمتع هو الجامع بين افعال العمرة والحج في سفر واحد من ليس من حاضري المسجد الحرام ولا يختلف حكم احرام العمرة بان يكون في اشهر الحج او قبله فيما يقتضيه حكم المتمتع كذلك يجب ان لا يختلف حكم احرام الحج في كونه في اشهر الحج أو قبله والمعنى الجامع بينهما ان حكم كل واحد من موجب الاحرامين من الافعال متعلق بوقوعه في اشهر الحج فوجب استواء حكم الاحرامين في الوجه الذي ذكرنا كما استوى حكم افعالهما في صحة وقوعهما في اشهر الحج * واحتج من ابى تجويز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج بظاهر قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) وقد ذكرنا وجه الدلالة منه على جوازه قبل اشهر الحج ومع ذلك فان قوله (الحج أشهر معلومات) حكاه متعلق بضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك انه معلوم ان الحج لا يكون اشهرأ لان الحج هو فعل الحاج والاشهر هي فعل الله تعالى وغير جائز ان يكون فعل الله هو فعل المبدف ثبت ان فيه ضمير او يحتمل ان يكون الضمير فعل الحج في اشهر معلومات وليس في شيء منه نفي لجواز احرامه قبل اشهر الحج وانما يفيد ان فعل الحج في هذه الاشهر وان الاحرام جائز فيها وليس في تجويز الاحرام فيها نفي لجوازه في غيرها فان قيل قد تضمن ذلك الامر باحرام الحج او افعاله فيها فغير جائز فعلها في غيرها قيل له هذا غلط لانه ليس في اللفظ دلالة على الامر وانما فيه الدلالة على جوازه فيها فاما الايجاب فلا دلالة عليه من اللفظ واذا كان كذلك فما كثر ما فيه تجويز احرام الحج وافعله في هذه الاشهر وليس فيه نفي لجوازه في غيرها * فان قيل فاذا كان الاحرام جائزاً في سائر السنة فلامعنى لتوقيت الاشهر له وهذا المذهب يؤدي الى اسقاط فائدة التوقيت * قيل له ليس كذلك بل فيه عدة فوائد منها انه اذا ان افعال الحج مخصوصة بهذه الاشهر لا ترى ان نقول انه لو كان طاف وسعى قبل اشهر الحج انه لا يعتد به وبعبده ومنها ان التمتع انما يتعلق حكمه بفعل العمرة مع الحج في هذه الاشهر حتى لو قدم طواف العمرة على اشهر الحج وحج من طافه لم يكن متمتعاً ولذلك قال أصحابنا

فيمن قرن ودخل مكة قبل أشهر الحج وطاف للعمرة وسعى ومضى على قرانه انه ليس
بمتنع وليس عليه دم القران فافادت الآية ان هذه الاشهر هي التي يتعلق بها حكم
التمتع اذا جمع بين العمرة والحج فيها ومع ذلك فلو كان قوله تعالى (الحج أشهر معلومات)
يوجب الاختصار به عليها دون غيرها من الشهور لوجب ان نصرفه الى أفعال الحج دون
احرامه ليسلم لنا عموم قوله (يسألونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج)
في جواز الاحرام في سائر الالهة ولو حملناه على الاحرام لادى ذلك الى اسقاط فائدة
قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) والاختصار به على معنى قوله (الحج أشهر
معلومات) ومع ذلك فلا تكون مستعملين له لان الله قد اخبر انه جعل الالهة وقتنا
للحج ومتى قصرناه على أشهر الحج لم يتعلق حكمه بالالهة وكان متعلقا بوقاات اخر
غيرها مثل يوم عرفة للوقوف ويوم النحر للطواف والرمي ونحوه وايضا فغير جائز ان
يريد الاحرام وافعاله ومتى اراد الافعال اتنى الاحرام لامتناع ارادتهما بلفظ
واحد لان أحدهما هو المقصود بعينه وهو افعال المناسك والاخر سببه سمي
باسمه على طريق المجاز فغير جائز ان يراد اجمعا بلفظ واحد الا ترى ان من أحج ولم
يقف لجائز أن يقال انه لم يحج ومتى وقف أطلق عليه اسم الحاج وايضا لما قال تعالى
(الحج أشهر معلومات) وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وجب أن يكون
ذلك تمرنا بالحج المذكور في قوله (الحج أشهر معلومات) فتكون الالف
واللام لتعريف المعهود فيصير حيث تدبر الآية مع الخبر الحج الذي هو الوقوف
بعرفة في أشهر معلومات ويكون فائدة ذكر الأشهر ما قدمنا وايضا لو صح ارادة الوقت
للأحرام وجب استعماله في الأشهر على الندب وقوله (مواقيت للناس والحج) على الجواز
حتى يوفي كل واحد من اللفظين حظه من الفائدة وقسطه من الحكم فان قيل اذا اراد
به الاحرام لم يجز تقديمه على وقته ويصير بمنزلة قوله (اقم الصلوة لعلك الشمس) وقوله
(اقم الصلوة طر في النهار) ونحو ذلك من الآتي التي فيها توقيت المبادات قيل له قد
بيننا أن قوله (الحج أشهر معلومات) لا دلالة فيه على الوجوب لانه ليس بأمر وفيه ضمير
يحتاج في اثباته الى دلالة من غيره لاحتماله أن يكون المراد جواز الحج ويحتمل ان يريد
به فضيلة الحج فليس في ظاهر اللفظ دليل على ان المراد التوقيت المذكور فيه لما ذاهو
فذلك لم يصح الاستدلال على توقيت الاحرام بالأشهر على جهة الايجاب واما الصلوة
فان الله تعالى نص فيها على الاوقات المذكورة بلفظ يقتضي الايجاب فيها من غير احتمال

لغيرها بقوله (اقم الصلوة لعلك الشمس) وما جرى مجراه من الاوامر الموقته ووجه
آخر هو اناسلنا لهم ان ذلك وقت الاحرام لم تلزم الصلوة عليه من قبل ان تقديم
احرام الصلوة على وقتها انما لم يحز من حيث اتصلت فروضها واركانها بالاحرام وسائر
فروضها غير جائزة متراخية عن محرماتها فلذلك كان حكم محرماتها حكم سائر افعالها ولا
خلاف في جواز احرام الحج في وقت يتراخى عنه سائر افعاله وغير جائز شيء من
فروضه عتيب احرامه فلذلك اختلفنا ومن جهة اخرى وهو ان كونه منهيًا عن فعل
الاحرام لا يمنع صحته وكون الصلوة منهيًا عنها بمنع محبة الدخول فيها والدليل على
ذلك ان من تحرم بالصلوة محدثا او غير مستقبل القبلة عامداً او عاريا وهو محمّد ثوبالم
يصح دخوله فيها ولو احرّم بالحج وهو غلط لامرأته او لابس ثيابا كان احرامه
واقفا ولم يحرّمه حكمه مع مقارنة ما يفسده فلم يحز اعتبار احكام احرام الحج بالصلوة *
ووجه آخر وهو ان ترك بعض فروض الصلوة يفسدها مثل الحدث والكلام والمشى
وما جرى مجرى ذلك وترك بعض فروض الاحرام لا يفسده لانه لو تخطب او لبس او
اصطاد لم يفسده مع كون ترك هذه الامور فرضا فيه. وايضا وجدنا من فروض الحج
ما يفعل بعد اشهر الحج ويكون مفعولا في وقته وهو طواف الزيارة ولم يحد شيئا من
فروض الصلوة بفعل بعد خروجه وقتها الا على وجه القضاء فلم يحز ان تكون الصلوة
اصلا للاحرام ويمكن ان يجعل ذلك دليلا في اصل المسئلة بان يقال لما كان بعض فروض
الحج مفعولا بعد اشهر الحج ويكون ذلك وقتا له كذلك جائز ان يكون احرامه قبل
اشهر الحج ويكون ذلك وقتا لانه لو لم يحز تقديمه على اشهر الحج لما جاز تأخير شيء
من فروضه عنه كالصلوة. فان قيل لما انفق الجميع على ان من فاته الحج لا يجوز ان يفعل
باحرامه ذلك حجاق القابل وكان عليه ان يتحل بعمل عمرة دل ذلك على ان الاحرام
بالحج في غير اشهر الحج يوجب عمرة وانه غير جائز ان يفعل به حججا. قيل له فقد جاز
ان يبقى احرامه كاملا بعد اشهر الحج وهو يوم النحر قبل رى الجمار حتى زعم
الشافعي انه ان جامع يوم النحر قبل رى الجمار فسد حجه وقد ذكرنا فيما سلف وجه
الاستدلال من ذلك على حواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج اذ لم يكن يوم النحر
عنده من اشهر الحج وقد جاز بقاء احرامه بكاله فيه فدل على معنيين احدهما سقوط
سؤال السائل لنا واعتراضه بما ذكره اذ قد جاز وجود احرام صحيح بالحج قبل اشهر
الحج والمعنى الثاني انه دل على جواز ابتداء احرام الحج قبل اشهر الحج اذ قد جاز

بقاؤه فيه على ما بيناه فيما سلف. واما قول الشافعي في ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج
يكون محرما بعمرة فانه قول ظاهر الاختلال والفساد لانه لا يخلو من ان يلزمه احرام
الحج على ما عقده على نفسه او لا يلزمه فان لم يلزمه كان كن لم يحرم ويمتزلة من احرم
بالظهر قبل دخوله وقتها فلا يلزمه شيء ولا يكون مخالفا لها ولا في غيرها وان يلزمه
الحج فقد جاز اداء الاحرام بالحج قبل اشهر الحج واذ اصح احرامه وامكنه المضي
فيه لم يحز له ان يتحلل منه بعمرة. فان قيل هو بمنزلة من فاته الحج فيلزمه ان يتحلل
بعمرة. قيل له ليس ذلك بعمرة وانما هو عمل عمرة يتحلل به من احرام الحج الا ترى
ان من فاته الحج وهو بمكة انه غير مأثور بالخروج منها الى الحل لاجل ما زعمه من عمل
العمرة اذ كان وقت العمرة لن كان بمكة الحل ولو اراد ان يبتدىء عمرة لاه بالخروج
الى الحل فدل ذلك على ان ما فعله بعد الفوات ليس بعمرة وانما هو عمل عمرة يتحلل به
من احرام الحج واحرام الحج باقى مع الفوات وايضا فالتى فاته قد زعمه احرام الحج
وانما احتاج الى الاحلال منه بعمل عمرة فهل يقول الشافعي ان المحرم بالحج قبل اشهر
الحج قد زعمه الحج ويتحلل منه بعمل عمرة ويوجب عليه قضاء الحج فاداهم يكن
عنده محرما بالحج فقد زعمه في ذلك شيئا احدها انه لزمه عمرة لم يعقد هاهنا على نفسه ولم
ينوها والثاني انه جعله بمنزلة الذى يفوته الحج بعد الاحرام وهذا لم يحرم قط به
فانه عمرة لا سبب لها وقد قال النبي ﷺ الاعمال بالنسيات وانما الامرى ما نوى فاذا
احرم ونوى الحج فواجب ان يلزمه ما نوى بقضية قوله عليه السلام: انما الامرى ما نوى
ما نوى. قوله تعالى (فن فرض فيهن الحج) قال ابو بكر قد اختلف السلف في تأويله
فقال ابن عباس رواية والحسن وقتادة فن احرم وروى شمر: عن ابى اسحق عن ابن
عباس (فن فرض فيهن الحج) قال التلبية وكذلك روى عن عبد الله بن مسعود وابن عمر
وابراهيم النخعي وطاوس ومجاهد وعطاء وقالت عمرة عن عائشة لا احرام الا ان اهل
ولبي. قال ابو بكر قول من تناول قوله تعالى (فن فرض فيهن الحج) على من احرم لا يدل
على انه رأى الاحرام جائزا بغير تلبية لانه جائز ان يقول فن احرم بشرط الاحرام ان
يلبي فلم يثبت عن احد من السلف جواز الدخول في الاحرام بغير تلبية او ما يقوم
مقامها من تقليد الهدى وسوقه واصحابنا لا يجزئون الدخول في الاحرام الا بالتلبية
وتقليد الهدى وسوقه. والدليل على ذلك حديث فراد بن ابي نوح قال حدثنا قافع عن
ابن عمر عن ابن ابي مليكة عن عائشة ان النبي ﷺ دخل عليها وهي كانت ناهضة فقال

مالك فقالت لا اما قضيت محرقي و ألفتني الحج عاركا قال ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم
 فحجني وقولي ما يقول المسلمون في حجهم وذلك يدل على وجوب التلبية لانها التي
 يقوله المسلمون عند الاحرام وامره عليه السلام على الوجوب . ويدل قوله عليه السلام
 خذوا عني مناسككم والتلبية من المناسك وقد فعلها عند الاحرام . ويدل عليه قوله
 عليه السلام اتاني جبريل عليه السلام فقال مرا متكرفتموا اصواتهم بالتلبية فانها من
 شعائر الحج فيضمن ذلك معنيين فعل التلبية ورفع الصوت بها وقد اتفقوا على ان
 رفع الصوت غير واجب فبقى حكمه في فعل التلبية . ويدل عليه ان الحج والعمرة
 ينتظران افعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريرة واحدة فاشبهت الصلوة لما تضمنت
 افعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريرة واحدة كان شرط الدخول فيها الذكركذلك
 الحج والعمرة واجب ان يكون الدخول فيهما بالذكر او ما يقول مقامه وقال اصحابنا
 اذا قلد بدنة وساقها وهو يريد الاحرام فقد احرم وقد روى ابن ابي جابر عن ابيه عن النبي
 ﷺ ان من قلد بدنة فقد احرم واختلف السلف في ذلك فقال ابن عمر اذا قلد بدنته
 فقد احرم وكذلك روى عن علي وقيس بن سعد وابن مسعود وابن عباس وطاوس وعطاء
 ومجاهد والشعبي ومحمد بن سيرين وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وابراهيم وهذا على انه
 قلدها وساقها وهو يريد الاحرام لانه لا خلاف انه اذا لم ير دالا احراما لا يكون محرما
 وقد روى عن النبي ﷺ انه قال اني قلت لالهدي فلاحل الى يوم النحر فاخبر ان تقليد
 الهدي وسوقه كان المانع له من الاحرام فدل على ان لذلك تأثيرا في الاحرام وانه قائم
 مقام التلبية في باب الدخول فيه كما كان له تأثير في منع الاحلال والدليل على ان التقليد
 باقراره لا يوجب الاحرام ما روت عائشة عن النبي ﷺ انه كان يبعث بهديه ويقيم
 فلا يحرم عليه شيء وكذلك قالت عائشة لا يحرم الا من اهل ولبى تعني بمن لم يسبق هديه
 ولم يخرج معه قوله تعالى (فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج) اختلف السلف
 في تأويل الرفت فقال ابن عمر هو الجماع وروى عن ابن عباس مثله وروى عنه انه
 التبريض بالنساء وكذلك عن ابن ابي زيرو وروى عن ابن عباس انه انشد في حرامه

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير تنك لميسا

ف قيل له في ذلك فقال انما الرفت مراجعة النساء بذكر الجماع وقال عطاء الرفت الجماع
 فادونه من قول الفحش وقال عمرو بن دينار هو الجماع فادونه من شأن النساء * قال
 ابو بكر قد قيل ان اصل الرفت في اللغة هو الافصاح في القول وبالفرج الجماع وبالبند

الشعر للجماع وإذا كان كذلك قد تضمن نهيه عن الرفث في الحج هذه الوجوه كلها وحصل
من اتفاق جميع من روى عنه تأويله أن الجماع مراد به في هذه الآية * ويدل على أن
الرفث الفحش في المنطق قوله عليه السلام إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجمل
فإن جهل عليه فليقل أنى صائمهم والمراد فحش القول وإن كان المراد بالرفث هو التعريض
بذكر النساء في الأحرام فالس والجماع أولى أن يكون محظوراً كما قال تعالى (ولا تقل
لهما ف ولا تنههما) عقل منه النهي عن السب والضرب وقد ذكر الله تعالى الرفث في
شأن الصوم فقال (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولا خلاف أنه يريد
به الجماع وعقل منه إباحة ما دونه كما أن حظر الرفث في الحج وهو التعريض والس قد
عقل به حظر ما فوقه من الجماع لأن حظر القليل يدل على الكثير من جنسه وإباحة الكثير
تدل على إباحة القليل من جنسه وقد روى عن محمد بن راشد قال خرجنا حجاجاً فمررنا
بالروثة فإذا بها شيخ يقال له أبو هرم قال سمعت أبا هريرة يقول للمحرم من أمر أنه كل
شيء إلا الجماع قال فاهوى رجل منا إلى امرأته فقبلها فقد منامكة فذكرنا ذلك لعطاء
فقال قاتله الله فقد على طريق من طرق المسلمين يفتنهم بالضلالة ثم قال لذى قبل امرأته
أهرق دماً وهذا شيخ مجبول وما ذكره قد اتفقت الأمة على خلافه وعلى أن من قبل
امرأته في أحرامه يشهوه فعليه دم وروى ذلك عن علي وابن عباس وابن عمر والحسن
وعطاء وعكرمة وإبراهيم وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ذلك وهو قول فقهاء
الأمصار ولما ثبت بما ذكرنا حظر مراجعة النساء بذكر الجماع في حال الأحرام والتعريض
به والس وذلك كله من دواعي الجماع دل ذلك على أن الجماع ودواعيه محظورة على
المحرم وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بهينه ولما ورد فيه من السنة * وأما
التسوق فروى عن ابن عمر قال التسوق السباب * والجدال المراء وقال ابن عباس
الجدال أن يجادل صاحبك حتى تغيبه والتسوق المعاصي وروى عن مجاهد لا جدال
في الحج قال قد أعلم الله تعالى أشهر الحج فليس فيها شك ولا خلاف * قال أبو بكر
جميع ما ذكر من هذه المعاني عن المتقدمين جائز أن يكون مراد الله تعالى فيكون المحرم
منها عن السباب والمراة في أشهر الحج وفي غير ذلك وعن التسوق وسائر المعاصي
فنضمنت الآية الأمر بحفظ اللسان والفرج عن كل ما هو محظور من التسوق والمعاصي
والمعاصي والتسوق وإن كانت محظورة قبل الأحرام فإن الله نص على حظرها في
الأحرام تعظيماً لحرمه الأحرام ولأن المعاصي في حال الأحرام أعظم وأكبر عقاباً منها

في غير ما كآفال عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجمل فان جهل
عليه فليقل ان امرءا صائم وقد روى ان الفضل بن العباس كان رد يفر رسول الله صلى
الله عليه وسلم من المزدلفة الى منى فكان يلاحظ النساء وينظر اليهن فيجعل النبي
عليه السلام يصرف وجهه يده من خلفه وقال ان هذا يوم من ملك سمعه وبصره غفر
له ومعلوم حظر ذلك في غير ذلك اليوم ولكنه خص اليوم تعظيما لحرمة فكذلك
المعاصي والفسوق والجدا والرفث كل ذلك محظور ومراد بالآية سواء كان ماحظره
الاحرام او كان محظورا في نفسه وفي غيره بمعوم اللفظ ويكون تخصيصه اياها بحال
الاحرام تعظيما للاحرام وان كانت محظورة في غيره وقد روى مسعود عن منصور عن
ابي حازم عن ابي هريرة عن النبي ﷺ قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم
ولده امه وهذا موافق لدلالة الآية وذلك لان الله تعالى لما نهى عن المعاصي والفسوق في
الحج فقد تضمن ذلك الامر بالتوبة منها لان الاصرار على ذلك هو من الفسوق والمعاصي
فاراد الله تعالى ان يحدث الحاج توبة من الفسوق والمعاصي حتى يرجع من ذنوبه كيوم
ولده امه على ما روى عن النبي عليه السلام وقوله تعالى (ولا جدال في الحج) قد تضمن
النهى عن مماراة صاحبه ورفيقه واغضابه وحظر الجدال في وقت الحج على ما كان عليه امر
الجاهلية لانه قد استقر على وقت واحد وابطل بالنهي الذي كان أهل الجاهلية عليه
وهو معنى قوله عليه السلام (الا ان اذن ما قد استدار كبشته يوم خلق السموات والارض
يعني عود الحج الى الوقت الذي جعله الله واتفق ذلك في حجة النبي عليه السلام وقوم (فلا
رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج) وان كان ظاهر الخبر فهو نهى عن هذه الافعال
وعبر بلفظ النهي عنها لان النهي عنه سبيله أن يكون منفيا غير مفعول وهو كقوله في
الامر (والوالدات يرضعن أولادهن ويتربصن بانفسهن) وما جرى مجراه صيغة
الخبر ومعناه الامر * قوله تعالى (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) روى عن مجاهد
والشعبي ان انا من أهل اليمن كانوا لا يتزودون في حجهم حتى زلت (وتزودوا
فان خير الزاد التقوى) وقال سعيد بن جبيرة اذ اذالك ملك والزيت وقيل فيه ان قوما
كانوا يرمون بازوادم يتسمون بالمتوكلة فليل لهم تزودوا من الطعام ولا تظروا
كلكم على الناس وقيل فيه أن معناه ان تزودوا من الاعمال الصالحة فان خير الزاد التقوى
* قال أبو بكر لما احتملت الآية الامر من زاد الطعام وزاد التقوى وجب أن يكون
عليهما اذ لم تقم دلالة على تخصيص زاد من زاد و ذكر التزود من الاعمال الصالحة في الحج

لانه أحق شيء بالاستكثار من أعمال البر فيه لمضاعفة الثواب عليه كإفص على حظر
الفسوق والمعاصي فيه وإن كانت محظورة في غيره تمطيها لحرمة الاحرام واخبار أنها
فيه اعظم ما تمنا لجمع الزادين في مجموع الانظم من الطعام ومن زاد التقوى ثم اخبر ان زاد
التقوى خير مما لبقاء قمعه ودوام ثوابه وهذا يدل على فطان مذهب المتوصفة الذين
يتسمون بالمتوكلية في تركهم التزود والسعي في المعاش وهو يدل على ان من شرط استطاعة
الحج زاد والراحلة لانه خاطب بذلك من خاطبه بالحج وعلى هذا المعنى قال النبي عليه
السلام حين سئل عن الاستطاعة هي ازيد والراحلة والله الموفق

(باب التجارة في الحج)

قال الله عقيب ذكر الحج والتزود له (ليس عليكم جناح أن تبغوا فضلا من ربكم) يعني
المعاطلين بول الآية وهم المأمورون بالتزود والحج وباح لهم التجارة فيه وروى أبو
يوسف عن العلاء بن السائب عن أبي امامة قال قلت لأبي هريرة رجل أكرى الابل الى
مكة أفيجزي من حجتي قال الست تلبى فتقف وترى الجمار قلت بلى قال سأله رجل رسول
الله ﷺ عن مثل ما سألتني فلم يجبه حتى أنزل الله هذه الآية (ليس عليكم جناح أن
تبغوا فضلا من ربكم) فقال عليه السلام اتم حاج وقال عمرو بن دينار قال ابن عباس
كانت ذوا المجاز وعكاظ متجرا للناس في الجاهلية فلما كان الاسلام تركوا حتى نزلت
(ليس عليكم جناح أن تبغوا فضلا من ربكم) في موامم الحج وروى سعيد بن جبير
عن ابن عباس قال اتاني رجل فقال اني آجرت قسمي من قوم على ان اخذهمهم ويحججون
بي فهل لي من حج فقال ابن عباس هذا من الدين قال الله تعالى (لهم نصيب مما كسبوا)
وروى نحوه ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن وعطاء ومجاهد وقادة ولا نعلم
احداً روى عنه خلاف ذلك الا شيأ رواه سفيان الثوري عن عبد الكريم عن سميد
ابن جبير قال سأله رجل اعرابي فقال اني اكرى ابلي وانا اريد الحج أفيجزي قال لا
ولاكرامة وهذا قول شاذ خلاف ما عليه الجمهور وخلاف ظاهر الكتاب في قوله
(ليس عليكم جناح ان تبغوا فضلا من ربكم) فهذا في شأن الحاج لأن أول الخطاب
فيهم وسائر ظواهر الآية المبيحة لذلك دالة على مثل ما دللت عليه هذه الآية نحوه قوله
(وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله) وقوله (واذن في الناس بالحج
ياؤك رجالا وعلى كل صامر) الى قوله (ليشهدوا منافع لهم) ولم يخص من شيئاً من

المنافع دون غير هاهو عام في جميعها من منافع الدنيا والآخرة وقال تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) ولم يخص منه حال الحج وجميع ذلك يدل على أن الحج لا يمنع التجارة وعلى هذا أمر الناس من عصر النبي عليه السلام إلى يومنا هذا في مواضع من مكة في أيام الحج والله أعلم

(باب الوقوف بعرفة)

قال الله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) قال أبو بكر قد دل ذلك على أن مناسك الحج الوقوف بعرفة وليس في ظاهره دلالة على أنه من فروضه فلما قال في سياق الخطاب (ثم افيضوا من حيث أفاض الناس) أبان بذلك عن فرض الوقوف ولزومه وذلك لأن أمره بالأفاضة مقتضى للوجوب ولا تكون الأفاضة فرضاً إلا والكون بها فرضاً حتى يفيض منها لا يتوصل إلى الأفاضة إلا بكونه قبلها هناك * وقد اختلف في تأويل قوله (ثم افيضوا من حيث أفاض الناس) فروى عن عائشة وابن عباس وعطاء والحسن وبجاهد وقتادة والسدي أنه أراد الأفاضة من عرفة قالوا وذلك لأن قريشاً ومن داندنيا يقال لهم الحس كانوا يقفون بالمزدلفة ويقف سائر العرب بعرفات فلما جاء الإسلام أنزل الله تعالى على نبيه (ثم افيضوا من حيث أفاض الناس) فأمر رسول الله ﷺ قريشاً ومن داندنيا أن يأتوا عرفات فيقفوا بها مع الناس ويفيضوا من حيث أفاض الناس وحكى عن الضحاك أنه أراد به الوقوف بالمزدلفة وأن يفيضوا من حيث أفاض إبراهيم عليه السلام وقيل أنه إنما قال (الناس) وأراد إبراهيم وحده كما قال تعالى (الذين قال لهم الناس) وكان رجلاً واحداً ولأن إبراهيم عليه السلام لما كان الإمام المقتدى به سماه الله تعالى أمة كان بمنزلة الأمة التي تتبع سنته جاز إطلاق اسم الناس والمراد به هو وحده والتأويل الأول هو الصحيح لاتفاق السلف عليه والضحاك لا يراحم به هؤلاء فهو قول شاذ وإنما ذكر الناس هاهنا وأمر قريشاً بالأفاضة من حيث أفاض الناس لأنهم كانوا أعظم الناس وكافت قريش ومن داندنيا قليلة بالإضافة إليهم فلذلك قال (من حيث أفاض الناس) * فإن قيل لما قال (فاذا افضتم من عرفات) ثم عقب ذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث أفاض الناس) وثم يقتضى الترتيب لا محالة علمنا أن هذه الأفاضة هي بعد الأفاضة من عرفات وليس بعدها أفاضة إلا من المزدلفة وهي المشعر الحرام فكان جملة على ذلك أولى منه على الأفاضة من عرفة

ولان الافاضة من عرفة قد تقدم ذكرها فلا وجه لاعادتها * قيل له ان قوله تعالى (ثم
 افيضوا من حيث افاض الناس) مأثري الى أول الكلام وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم
 مناسكه واقفاله فكأنه قال يا أيها المأمورون بالحج من قريش بعدما تقدم ذكر ناله افيضوا
 من حيث افاض الناس فيكون ذلك راجعا الى صلة خطاب المأمورين وهو كقوله تعالى
 (ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن) والمعنى بعدما ذكرنا لكم اخبرناكم انا
 آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن ويجوز أن يكون ثم بمعنى الواو فيكون
 تقديره وافيضوا من حيث افاض الناس كما قال تعالى (ثم كان من الذين آمنوا) معناه
 وكان من الذين آمنوا وقوله (ثم الله شهيد على ما تعملون) معناه والله شهيد فاذا كان
 ذلك سائفا في اللغة ثم روي عن السلف ما ذكره في المبحر المدلول عنه الى غيره واما قوله
 ان ذكر عرفات قد تقدم في قوله (فاذا افضتم من عرفات) فلا يكون لقوله (ثم افيضوا
 من حيث افاض الناس) وجه فليس كذلك لان قوله (فاذا افضتم من عرفات) لا دلالة
 فيه على ايجاب الوقوف وقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) هو امر لمن لم يكن
 يقف بعرفة من قريش فقد افاد به من ايجاب الوقوف ما لم يتضمنه قوله (فاذا افضتم
 من عرفات) اذ لا دلالة في قوله (فاذا افضتم من عرفات) على فرض الوقوف ومع
 ذلك فلو اقتصر على قوله (فاذا افضتم من عرفات) لكان جائزا أن يظن ظانا انه خطاب
 لمن كان يقف بهادون من لم يكن يرى الوقوف بها فيكون التاركون للوقوف على جملة امرهم
 في الوقوف بالزلفة دون عرفات فابطل ظن الظان لذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث
 افاض الناس) * وانفتحت الامتعة مع ذلك على ان تارك الوقوف بعرفة لا حج له وقتلته
 عن النبي عليه السلام قولاهما وروى بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الدبلي
 قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف الحج قال الحج يوم عرفة من جاء عرفة ليلة
 جمع قبل الصبح او يوم جمع فقد تم حجه وروى الشعبي عن عروة بن مضر الطائي عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بالزلفة من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وقد
 وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه وقضى تقضه وقد روى عن ابن عباس
 وابن عمر وابن الزبير وجابر اذا وقف قبل طلوع الفجر فقد تم حجه والفقهاء مجمعون
 على ذلك وقد اختلف الفقهاء فيمن لم يقف بعرفة ليلا فقال سائرهم اذا وقف نهارا
 فقد تم حجه وان دفع منها قبل غروب الشمس فمليه دم عند اصحابنا ان لم يرجع قبل
 الامام وقال مالك بن انس ان لم يرجع حتى طلع الفجر بطل حجه واصحابه يزعمون انه

قال ذلك لان مذهبه ان فرض الوقوف بالليل دون النهار وان الوقوف نهاراً غير مفروض
انما هو مسنون وروى عن ابن الزبير ان من دفع من عرفات قبل غروب الشمس فسد
حجه * والدليل على صحة القول الاول قوله عليه السلام في حديث عروة بن مضر
وافاض من عرفة قبل ذلك ليلاً ونهاراً فقد تم حجه وقضى نفقه فحكم بصحة حجه
وانما هو يوقفه في احد الوقتين من ليل أو نهار. ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ثم افوضوا
من حيث افاض الناس) وحيث امس للموضع وهو عرفات فكان بمنزلة قوله افوضوا
من عرفات ولم يخصه بليل ولا نهار وليس فيه ذكر للوقت فاقضى ذلك جوازه في
أى وقت وقف فيه ويدل عليه من جهة النظر انا وجدنا سائر المناسك ابتداءها بالنهار
وانما يدخل فيه الليل تبعاً ولم يحد شيئاً منها يختص بالليل حتى لا يصح فعله في غيره فقول
من جعل فرض الوقوف بالليل خارج عن الاصول الا ترى أن طواف الزيارة وقوف
بالزلفة والرمي والدبح والحلق كل ذلك مفعول بالنهار وانما يفعل بالليل على انه يؤخر
عن وقته على وجه التبع للنهار فوجب أن يكون ذلك حكم الوقوف بهرقة . وايضاً قد
قلت الامة وقوف النبي عليه السلام نهاراً الى يومنا هذا وانه دفع منها عند سقوط
الفرض وهذا يدل على أن وقت الوقوف هو النهار ووقت الغروب هو الدفع فاستحال
أن يكون الدفع هو وقت الفرض ووقت الوقوف لا يتون وقتاً للفرض . وايضاً لما قيل
يوم عرفة وقلت هذه التسمية عن النبي عليه السلام في اخبار كثيرة منها ان الله تعالى
يباهي ملائكته يوم عرفة ومنها ان صيام يوم عرفة يعدل صيام سنة ولذلك اطلقت
الامة ذلك عليه دل على ان النهار وقت الفرض فيه وان الوقوف ليلاً انما يفعله من وقف
فائتاً الا ترى انه لما قيل يوم الجمعة ويوم الاضحى ويوم الفطر كانت هذه الاعمال واقعة
في هذه الايام نهاراً ولذلك اضيفت اليها فدل ذلك على ان فرض الوقوف يوم عرفة وانه
يفعل ليلاً على وجه القضاء لما فاتته كما يرى الجار ليلاً على وجه القضاء لما فاتته نهاراً وكذلك
الطواف والدبح والحلق * واختلف في موضع الوقوف فروى جبير بن مطعم ان النبي
عليه السلام قال كل عرفات موقف وارفعوا عن عرفة وكل مزدلفة موقف وارفعوا
عن عسعر وروى جابر عن النبي عليه السلام انه قال كل عرفة موقف وقال ابن عباس
ارفعوا عن وادي عرفة والمنبر عن مسيله فافوق ذلك موقف ولم يختلف رواة الاخبار
ان النبي عليه السلام دفع من عرفة بعد غروب الشمس وقدرى ان أهل الجاهلية كانوا
يدفعون منها اذا صارت الشمس على رؤوس الجبال كانتا عمائم الرجال في وجوههم وانهم

كانوا يدفعون من المزدلفة بعد طلوع الشمس فخالفهم النبي عليه السلام ودفع من عرفات بعد الغروب ومن المزدلفة قبل الطلوع وروى سلمة بن كهيل عن الحسن العري عن ابن عباس قال خطب رسول الله ﷺ الناس يوم عرفة فقال يا أيها الناس ليس البر في إيجاب الخليل ولا في إيضاع الابل ولكن سيرا حسنا جميلا ولا توطئوا ضميعة ولا تودوا مسلما وروى هشام بن عروة عن أبيه عن اسامة بن زيد قال كان سير نافع رسول الله ﷺ حين يدفع من عرفات العنق غير أنه كان اذا وجد فجوة نص والله أعلم

(باب الوقوف بجمع)

قال الله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) ولم يختلف أهل العلم ان المشعر الحرام هو المزدلفة وتسمى جماعتها الناس من يقول ان هذا الذكر هو صلوة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة والذكر الثاني في قوله (واذكروه كما هداكم) هو الذكر المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع فيكون الذكر الاول غير الثاني والصلوة تسمى ذكر اقال النبي عليه السلام من فام عن صلوة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك قوله تعالى (واقم الصلوة لذكرى) فسمى الصلوة ذكر افعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلوة المغرب الى ان يجمع مع العشاء بالمزدلفة وروى اسامة بن زيد وكان رديف رسول الله ﷺ من عرفات الى المزدلفة انه قال للنبي عليه السلام في طريق المزدلفة الصلوة فقال الصلوة امامك فلما اتى المزدلفة صلاها مع العشاء الاخرة والاختبار عن النبي عليه السلام متواترة في جمع النبي عليه السلام بين المغرب والعشاء بالمزدلفة . وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل أن يأتى المزدلفة فقال أبو حنيفة ومحمد لا تجزيه وقال أبو يوسف تجزيه . وظاهر قوله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) اذا كان المراد به الصلوة بمنع جوازها قبله وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك وحمله على ذلك اولى من حمله على الذكر المفعول في حال الوقوف بجمع لان قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) هو الذكر في موقف جمع فواجب ان يحمل الذكر الاول على الصلوة حتى تكون قدوفينا كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكرارا وايضا فان قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) هو أمر يقتضي الإيجاب والذكر المفعول بجمع ليس يوجب عند الجميع ومتى حمل على فعل صلوة المغرب بجمع كان محمولا على مقتضاه من الوجوب فوجب حمله عليه * وقد اختلف أهل العلم في الوقوف بالمزدلفة * هل هو من فروض الحج أم لا فقال

قائلون هو من فروض الحج ومن فاته فلاحج له كن فاته الوقوف بعرفة وقال جمهور أهل العلم حجه تام ولا يفسده ترك الوقوف بالمزدلفة واحتج من لم يجعله من فروضه بما روى عن النبي عليه السلام في حديث عبد الرحمن بن عمر الديلمي عن النبي عليه السلام أنه قال الحج عرفة فمن وقف قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه وقال في بعض الاخبار من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج حكى بصحة حجه بإدراك عرفة ولم يشترط معه الوقوف بجمع ويدل عليه ما روى ابن عباس وابن عمر وقوله الناس قائلين له أن النبي عليه السلام قدم مضعة أهله بليل وفي بعض الاخبار مضعة الناس من المزدلفة ليلا وقال لهم لا ترموا جرة العقبة حتى تطلع الشمس فلو كان الوقوف بها فرضا لما رخص لهم في تركه للضعف كما لا يرخس في الوقوف بعرفة لا جل الضعف فإن قيل لانهم كانوا وقفوا ليلا وهو وقت الوقوف بها وروى سالم بن عمر وهو أحد من روى حديث تقديم مضعة الناس من المزدلفة فكان يقدم مضعة أهله من المزدلفة فيفتقون عند المشعر الحرام بليل فيذكرون ما بدا لهم ثم يدفعون قيل له وقت الوقوف بها بعد طلوع الفجر وقد قتل الناس وقوف النبي عليه السلام بها بعد طلوع الفجر ولم يأمر النبي عليه السلام مضعة أهله بالوقوف حين عجلهم منها ليلا ولو كان ذلك وقت الوقوف لأمروا به ولم يرخس لهم في تركه مع امكانه من غير عذر وما روى عن ابن عمر أنما هو من فعله ليس عن النبي عليه السلام ولم يقل ابن عمر أيضا أن هذا وقت الوقوف وإنما كان ذلك على وجه الاستصحاب لا ذكر قبل الرجوع إلى معنى ويدل على أن وقت الوقوف بعد طلوع الفجر أو وجدنا سائر أفعال المناسك إنما وقتها بالنهار والليل يدخل فيه على وجه التبع على ما بينا واحتج من جعل الوقوف بها فرضا بظاهر قوله تعالى (فذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فظاهره يقتضي الوجوب ويحتجون أيضا بحديث مطرف بن طريف عن الشعبي عن عروة بن مضر عن النبي عليه السلام قال من أدرك جمعوا الإمام واقف فوقف مع الإمام ثم افاض مع الناس فقد أدرك الحج ومن لم يدرك فلاحج له وما روى يعلى بن عبيد قال حدثنا سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن عمر الديلمي قال رأيت رسول الله ﷺ واقفا بعرفات فاقبلت من أهل نجد فساألوه عن الحج فقال الحج يوم عرفة ومن أدرك جمعا قبل الصبح فقد أدرك الحج فاما قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فلا دلالة فيه على ما ذكروا وذلك لانه امر بالذكر وقد اتفق الجميع على أن الذكر هناك غير مفروض فإن تركه لا يوجب قصما في الحج وليس للوقوف ذكر في الآية فقط

الاحتجاج به ومع ذلك فقد بينا أن المراد بهذا الذكرو فعل صلوة المغرب هناك وأما حديث مطرف بن طريف عن الشعبي فإنه قد رواه خمسة من الرواة غير مطرف منهم ذكرنا ابن أبي زائدة وعبد الله بن أبي السفر وسيار وغيرهم عن الشعبي عن عروة عن النبي عليه السلام ذكر وأفيه أنه عليه السلام قال من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وأفاض قبل ذلك من عرفة ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى نسجه ولم يذكر منهم أحداً أنه قال فلا حج له ومع ذلك فقد اتفقوا أن ترك الصلوة هناك لا يفسد الحج وقد ذكرها النبي ﷺ فكذلك الوقوف وقوله فلا حج له يحتمل أن يريد به في الفضل لا في الأصل كما قال عليه السلام لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه وكباروى عمر من قدم قبله فلا حج له وأما حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلمي عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلمي عن النبي ﷺ وقال فيه من وقف قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه فعملنا أن المراد بذلك الوقوف بعرفة في شرط إدراك الحج وإن رواية من روى من أدرك جميعاً قبل الصبح وهم وكيف لا يكون وهما وقد قللت الأمة عن النبي ﷺ وقوفه بها بعد طلوع الفجر ولم يرو عنه أنه امر أحداً بالوقوف بها ليلاً ومع ذلك فقد صار ضنه الأخبار الصحيحة التي رويت من قوله من صلى معنا هذه الصلوة ثم وقف معنا هذا الموقف وسائر أخبار عبد الرحمن بن يعمر أنه قال من أدرك عرفة فقد أدرك الحج وقد تم حجه ومن فاتته عرفة فقد فاتته الحج وذلك بنى رواية من شرط معه الوقوف بالزدلفة واطن الأصم وابن عليه القائلين بهذه المقالة * واحتجوا فيه من طريق النظر بأنه لما كان في الحج وقوفاً واتقنا على فرضية أحدهما وهو الوقوف بعرفة وجب أن يكون الآخر فرضاً لأن الله عز وجل ذكرهما في القرآن كما أنه لما ذكر الركوع والسجود كانا فرضين في الصلوة فيقال له أما قولك أنهما لما كانا مذكورين في القرآن كانا فرضين فإنه غلط فاحش لأنه يقتضي أن يكون كل مذكور في القرآن فرضاً وهذا خلف من القول وعلى أن الله تعالى لم يذكر الوقوف وإنما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) والله كريس بمفروض عند الجميع فكيف يكون الوقوف فرضاً لا احتجاج به من هذا الوجه ساقط فإن كان أوجبه قياساً على الوقوف بعرفة فإنه يطالب بالادلة على صحة العلة الموجبة لهذا القياس وذلك معدوم ويقال له أليس قد طاف النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة وسعى ثم طاف أيضاً يوم النحر وطاف للصدروا به فهل وجب أن يكون لهذا الطواف كله حكم واحد في باب الإحجاب فإذا جاز أن يكون بعض الطواف ندباً وبعضه واجباً

فما ينكر ان يكون حكم الوقوف كذلك فيكون بمضه نديا وبمضه واجبا * قوله تعالى
(فاذا قضيتُم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم) قضاء المناسك هو فعلها على تمام
ومنه قوله (فاذا قضيتُم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعودا) وقوله (فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا في الارض) ومنه قوله عليه السلام فاذا ذكرتم فصلوا وما فاتكم
فاقضوا يعني افعلوا على التام هو قوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) قد قيل فيه
وجان احدها الاذكار المقعولة في سائر احوال المناسك كقوله (اذا طلقتم النساء
فطلقوهن لمدتهن واحصوا المدة) وهو ما مور به قبل الطلاق على مجرى قولهم اذا
حججت فطف بالبيت واذا احرمت فاغتسل واذا صليت فتوضأ وقوله تعالى (اذا
قمتم الى الصلوة فغسلوا وجوهكم) وانما هو قبل الصلوة وكذلك (فاذا قضيتُم مناسككم
فاذكروا الله) جائز ان يريد الاذكار المستوية بمرقات والمزدلفة وعند الرى والطواف
وقيل فيه ان اهل الجاهلية كانوا يقولون عند قضاء المناسك فيذكرون ما تروم
ومما خروا ياءهم فايد لهم الله به ذكره وشكره على نعمه والثناء عليه فقال النبي صلى الله عليه
وسلم بمرقات ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء الناس من آدم
وادم من راب لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى ثم تلا (يا ايها الناس انا خلقناكم
من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل ليعرفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم) فكان
خروج الكلام على حال لاهل الجاهلية في ذكرهم آباءهم والله أعلم

(باب ايلم متى والنفر فيها)

قال الله عز وجل (واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه)
قال ابو بكر روى سفيان وشعبة عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يسر الديلي قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلاثة ايام التشريق فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه
ومن تأخر فلا اثم عليه واتفق اهل العلم على ان قوله بيان لمراد الآية في قوله (ايام
معدودات) ولا خلاف بين اهل العلم ان المعدودات ايام التشريق وقد روى ذلك
عن علي ومروان بن عباس وابن عمر وغيرهم الاثنى عشر واه ابن ليلى عن المنهال عن زر عن
علي قال المعدودات يوم النحر ويومان بعده اذبح في ايها شئت وقد قيل ان هذا وم
والصحيح من على انه قال ذلك في المعلومات وظاهر الآية ينفي ذلك ايضا لانه قال (فمن
تعجل في يومين فلا اثم عليه) وذلك لا يتعلق بالنحو وانما يتعلق برى الجار والمفعول
في ايام التشريق * واما المعلومات فقد روى عن علي وابن عمر ان المعلومات يوم النحر

ويومان بعده واذبح في ابهاشئت قال ابن عمر المعدودات ايام التشريق وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وقد روى ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس المعلومات يوم النحر وثلاثة ايام بعده ايام التشريق والمعدودات يوم النحر وثلاثة ايام بعده التشريق وروى عبد الله بن موسى اخبرنا حمارة بن ذكوان عن مجاهد عن ابن عباس قال المعدودات ايام العشر والمعلومات ايام النحر فقول المعدودات انها ايام العشر لاشك في انه خطأ ولم يقل به احد وهو خلاف الكتاب قال الله تعالى (فن تعجل في يومين فلا اثم عليه) وليس في العشر حكم يتعلق بيومين دون الثلاث وقد روى عن ابن عباس باسناد صحيح ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ومجاهد وعطاء والضحاك وابراهيم في آخر من منهم وقد روى عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمدان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وذكر الطحاوي عن شيخه احمد بن ابي عمران عن بشر بن الوليد قال كتب ابو العباس الطوسي الى ابي يوسف يسأله عن الايام المعلومات فاملى على ابي يوسف جواب كتابه اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فروى عن علي وابن عمر انها ايام النحر والى ذلك اذهب لانه قال (على ما رزقهم من بهيمة الانعام) وذكر شيخنا ابو الحسن الكرخي عن احمد القاري عن محمد بن ابي حنيفة ان المعلومات العشر وعن محمد انها ايام النحر الثلاثة يوم الاضحية ويومان بعده • قال ابو بكر فضيل من رواية احمد القاري عن محمد ورواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده ولم يختلف عن ابي حنيفة ان المعلومات ايام العشر والمعدودات ايام التشريق وهو قول ابن عباس المشهور وقوله تعالى (على ما رزقهم من بهيمة الانعام) لادالة فيه على ان المراد ايام النحر لاحتماله ان يريد لما رزقهم من بهيمة الانعام كقوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) والمعنى لما هداكم وايضا يحتمل ان يريد بها ايام العشر لان فيها يوم النحر وفيه الذبح ويكون بتكرار السنين عليه اياما وذكر اهل اللغة ان المعدودات منفصلة عن المعلومات بدلالة اللفظ على افتراقهما في باب العدد وذلك لان وصفها بالمعدودات دلالة التقليل كقوله تعالى (نحس دراهم معدودة) وانما يوصف بالعدد اذا اريد به التقليل لانه يكون قبض كثرة فهو كقولك قليل وكثير فمرت المعدودات بالتقليل وقيل للآخرى معلومات فمرت بالهرة لانها عشرة ولم يختلف اهل العلم ان ايام منى ثلاثة يوم النحر وبعد ان للحاج ان يتعجل في اليوم الثاني منها اذ ارى الجمار وينفروا ان له ان يتأخر الى اليوم

الثالث حتى يرى الجار فيه ثم ينفر واختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم الثاني فروى عن عمرو بن عمرو وجابر بن زيد والحسن وإبراهيم أنه إذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل أن ينفر فلا ينفر حتى يرى الجار من الغد وروى عن الحسن البصري أن له أن ينفر في اليوم الثاني إذا رأى وقت الظهر كله فإن أدركته صلاة العصر بمعنى فليس له أن ينفر إلى اليوم الثالث وقال أصحابنا أنه إذا لم ينفر حتى غابت الشمس فلا ينبغي له أن ينفر حتى يرى جرة اليوم الثالث ولا يلزمه ذلك إلا أن يصبح بمعنى فحينئذ يلزمه روى اليوم الثالث ولا يجوز تركه ولا فعل خلافاً بين الفقهاء أن من أقام بمعنى إلى اليوم الثالث أنه لا يجوز له النفر حتى يرى وأما قالوا أنه لا يلزمه روى اليوم الثالث بأقامته بمعنى إلى أن يحس من قبل أن الليلة التي تلي اليوم الثاني هي تابعة لحكمها حكمه وليس حكمها حكم الذي بعدها ألا ترى أنه لو ترك الرمي في اليوم الأول رماه في ليلته ولم يكن مؤخرًا له عن وقته لافقه عليه السلام رخص للرماة أن يرموا باليل فكان حكم الليلة حكم اليوم الذي قبلها ولم يكن حكمها حكم الذي بعدها فذلك قالوا أن أقامته في اليوم الثاني بمعنى إلى أن يحس بمنزلة أقامته بها نهاراً وإذا أقام حتى يصبح من اليوم الثالث فله الرمي بلا خلاف وهذا مما يستدل به على صحة قول أبي حنيفة في تجويزه روى اليوم الثالث قبل الزوال إذ قد صار وقتا للزوم الرمي ويستحيل أن يكون وقتاً لوجوبه ثم لا يصح فعله فيه. وأما قوله تعالى (فمن تعجل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقى) فإنه قد قيل فيه وجهان أحدهما فلاثم عليه لتكفير سيئاته وذكوبه بالحج المبرور وروى نحوه عن عبد الله بن مسعود ومثله ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه والوجه الثاني أنه لا مأثم عليه في التمتع وروى نحوه عن الحسن وغيره وقال (من تأخر فلاثم عليه) لأنه مناجاة للتأخير. وقوله (لمن اتقى) يحتمل لمن اتقى ما نهى الله عنه في الأحرام بقوله (فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج) وإن لم يتق فغير موعود بالتواب. قوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا) الآية. قال أبو بكر فيه تحذير من الاعتراض بظاهر القول وما يبيد من حلاوة المنطق والاجتهاد في تأكيد ما يظهر فآخبر الله تعالى أن من الناس من يظهر بلسانه ما يعجبك ظاهره (ويشهد الله على ما في قلبه) وهذه صفة المنافقين مثل قوله تعالى (قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد أن المنافقين لكاذبون اتخذوا إيمانهم جنة) وقوله (وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم) فاعلم الله تعالى فيه ضائرتهم ثلاثاً يفتر بظاهر أقوالهم وجملة عبرة لنا في أمثالهم ثلاثاً تسلك على ظاهر

امور الناس وما يدونه من اقسامهم وفيه الامر بالا حيا طافيا يتعلق بامثالهم من امور الدين والديافلاقة تنصرفيا امرنا باننا ان الناس عليه من امر الدين والدنيا على ظاهر حال الانسان دون البحث عنه. وفيه دليل على ان عليه استبراء حال من يراد للقضاء والشهادة والفتيا والامامة وما جرى بحري ذلك في ان لا يقبل منهم ظاهرهم حتى يسئل ويبحث عنهم اذ قد حذرنا الله تعالى امثالهم في توليتهم على امور المسلمين الا ترى انه عقبه بقوله (واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) فكان ذكر التولى في هذا الموضع اعلاما لنا انه غير جائز الاقتصار على ظاهر ما يظهره دون الاستبراء لحاله من غير جهته. قوله تعالى (وهو الداحض) هو وصف له بالمبالغة في شدة الخصومة والقتل للخصم بها عن حقها وحالته الى جانبه ويقال لله من كذا اذا حبسه وعلى هذا المعنى قال النبي عليه السلام انكم تختصمون الى ولعل بعضكم يكون الخن بحجته من بعض وانما اقصى بما اسمع فن قضيت له من حق اخيه بشئ ما فاما اقطع له قطعة من النار فكان معنى قوله (وهو الداحض) انه اشد المحاصرين خصومة. وقوله (والله لا يحب الفساد) نص على بطلان مذهب اهل الاجبار لان ما لا يحب الله فهو لا يريد وما لا يريد فهو لا يحب فخير الله تعالى في هذه الآية انه لا يحب الفساد وهذا يوجب ان لا يفعل الفساد لانه لو فعله لكان مريدا له ومحبا له وهو مثل قوله (وما الله يريد ظلما للعباد) افنى عن نفسه فعل الظلم لانه لو فعله لكان مريدا له لاستحالة ان يفعل ما لا يريد ويدل على ان محبته لكون الفعل هي ارادته له انه غير جائز ان يحب كونه ولا يريد ان يكون بل يكره ان يكون وهذا هو التناقض كما لو قال يريد الفعل ويكرهه لكان مناقضا مختلفا في كلامه ويدل عليه قوله تعالى (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم) والمعنى ان الذين يريدون فذل على ان المحبة هي الارادة وقدرى عن النبي عليه السلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تتصوهوا من ولاد الله امركم وكره لكم القيل والقال وكثرة السؤال واضاعة المال فجعل الكراهة في مقابلة المحبة فدل ان ما اراده فقد احبه كان ما كرهه فلم يردده اذ كانت الكراهة في مقابلة الارادة كما هي في مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة قبيضا للكل واحدة من الارادة والمحبة دل على انها مساوية. قوله تعالى (فاعلموا ان الله عزيز حكيم) فان العزيز هو المنيع القادر على ان يمنع ولا يمنع لان اصل العزة الامتناع ومنه يقال ارض عز اذا كانت متمنعة بالشدقة والصوبة واما الحكيم فانه يطلق في صفة الله تعالى على معنيين احدهما العالم اذا اراد به ذلك جاز ان يقال لم يزل

حكيا والمعنى الآخر من العمل المتقن المحكم وإذا اريد به ذلك لم يحز ان يقال لم يزل
 حكما كالأيجوز ان يقال لم يزل فاعلا فوصفه لنفسه بأنه حكيم يدل على انه لا يفعل الظلم
 والسفه والقبائح ولا يريد بها لان من كان كذلك فليس يحكم عند جميع اهل العقل وفيه
 دليل على بطلان قول اهل الجبر. وقوله تعالى (هل ينظرون الا ان ياتهم الله في ظلل
 من الغمام والملائكة) هذا من التشابه الذي امر الله برده الى المحكم في قوله (هو الذي
 انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في
 قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) وانما كان متشابهة لاحتماله حقيقة اللفظ وانما
 الله واحتماله ان يريد امر الله ودليل آياته كقوله في موضع آخر (هل ينظرون الا ان
 تاتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك) فجميع هذه الآيات المتشابهة
 محمولة على ما بينه في قوله (او ياتي ربك) لان الله تعالى لا يجوز عليه الاتيان
 ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال لان ذلك من صفات الاجسام ودلالات الحدوث
 وقال تعالى في آية محكمة (ليس كمثل شيء) وجعل ابراهيم عليه السلام مشاهدا من
 حركات النجوم وانتقالها دليل على حدوثها واحتج به على قومه فقال الله عز وجل (ولك
 حجتنا آيتناها ابراهيم على قومه) يعني في حدث الكواكب والاجسام تعالى الله عن
 قول المشبهة علوا كبيرا * فان قيل فهل يجوز ان يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه أو جاء
 رسوله أو ما جرى مجرى ذلك * قيل له هذا مجاز والمجاز لا يستعمل الا في موضع يقوم
 الدليل عليه وقد قال تعالى (واسئل القرية التي كنا فيها) وهو يريد اهل القرية وقال
 (ان الذين يؤذون الله ورسوله) وهو يعني أولياء الله والمجاز انما يستعمل في الموضع
 الذي يقوم الدليل على استعماله فيه أو فيها لا يشبهه معناه على السامع * وقوله عز وجل
 (والى الله ترجع الامور) فيه وجهان احدهما انه لما كانت الامور كلها قبل ان يملك
 العباد شيئا منه له خاصة ثم ملكهم كثير آمن الامور ثم تكون الامور كلها في الآخرة
 اليه دون خلقه جاز ان يقول ترجع اليه الامور والمعنى الآخر ان يكون بمعنى قوله
 (ألا الى الله تصير الامور) يعني انه لا يملكها غيره لا على انها لم تكن اليه ثم صارت اليه
 لكن على انه لا يملكها احد سواه كما قال لبيد

وما المرء الا كالشهاب وضوئه * يحور رمادا بعد اذ هو ساطع
 وانما على انه يصير رمادا لا على انه كان رمادا مرة ثم رجع الى ما كان قوله تعالى (كان
 للناس أمة واحدة فبعث الله النبيين) الآية قيل فيه انهم كانوا أمة واحدة على الكفر
 وان كانوا مختلفين في مذاهبهم وجائز ان يكون فيهم مسلمون الا انهم قليلون في قسهم

وجائز إذا كان كذلك إطلاق اسم الأمة على الجماعة لا نصرافه إلى الأعم إلا أكثر وقال قتادة والضحاك قافوا أمة واحدة على الحق واختلفوا أو قوله (فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) فإن عبد الله بن طاوس يروي عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيدنا كل أمة أتوا الكتاب قبلنا وأوتيناها من بعدهم فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه هذا ما الله له وللهود غدو للنصارى بعد غد وروى الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام نحوه إلا أنه قال هذا ما الله له يوم الجمعة لنا وغدا لليهود وبعد غد للنصارى ففي هذا الحديث أن المراد بقوله (فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) هو يوم الجمعة وهو موم اللفظ يقتضى سائر الحق الذي هدى له المؤمنون ويكون يوم الجمعة أحدها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

(باب من يبدأ به في النفقة عليه)

قال الله تعالى (يسئلوكم ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فقلوا الذين والاقرين) الآية فالسؤال واقع عن مقدار ما ينفق والجواب صدر عن القليل والكثير مع بيان من تصرف إليه النفقة فقال تعالى (قل ما انفقتم من خير) فذاك يقتضون القليل والكثير لشمول اسم الخير لجميع الاتفاق الذي يطلب به وجه الله وبين فيمن تصرف إليه بقوله (قلوا الذين والاقرين) ومن ذكر في الآية وأن هؤلاء أولى من غيرهم ممن ليس هو في منزلتهم بالقرب والفقر وقد بين في آية أخرى ما يجب عليه فيه النفقة وهو قوله (ويسئلوكم ماذا ينفقون قل المعفو) فروى عن ابن عباس قال ما يفضل عن أهلك وقال قتادة المعفو الفضل ما خبر في هذه الآية أن النفقة فيما يفضل عن نفسه وأهله وعياله وعلى هذا المعنى قال عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وفي خبر آخر خير الصدقة ما أبت غنى وأبدأ بمن تمول فهذا موافق لقوله (ويسئلوكم ماذا ينفقون قل المعفو) وقد روى عن النبي عليه السلام أخبار في التبدية بالأقرب فالأقرب في النفقة فمنها حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى وأبدأ بمن تمول أمك وأبوك وأختك وأخوك وأذاك فاذنك يوروي مثله ثعلبة بن زهدم وطارق عن النبي عليه السلام وقد دل ذلك على معنى الآية في قوله (قل ما انفقتم من خير فقلوا الذين والاقرين) وإنما المراد بها تقديم الأقرب فالأقرب في الاتفاق وروى عن الحسن البصري أن الآية في الزكوة والتطوع جميعاً لأنها بائنة

الحكم غير منسوخة عليه وقال السدي هي منسوخة بفرض الزكاة . قال أبو بكر هي ثابتة الحكم عامة في الفرض والتطوع أما الفرض فلم يرد به الوالدان ولا الولد وان سفلوا لقيام الدلالة عليه وأما التطوع فهي عامة في الجميع ومتى أمكننا استعمالها مع فرض الزكاة فغير جائز الحكم بنسخها وكذلك حكم سائر الآيات متى أمكن الجمع بين جميعها في أحكامها من غير اثبات نسخ لها لم يحز لنا الحكم بنسخ شيء منها وليس يمنع أن يكون المراد بالنفقة على الوالدان والاقربين إذا كانوا محتاجين وذلك إذا كان الرجل غنيا لأن قوله تعالى (قل العفو) قد دل على أن النفقة آتية محبة عليه فيما يفضل فإذا كان هو وعياله محتاجين لا يفضل عنهم شيء فليس عليه نفقة . وقد دلت الآية على معان منها أن القليل والكثير من النفقة يستحق به الثواب على الله تعالى إذا أراد بها وجه الله وينتظم ذلك الصدقات من النوافل والفروض ومنها أن الأقرب فالأقرب أولى بذلك بقوله (فلو الوالدان والاقربين) مع بيان النبي عليه السلام لمراد الله بقوله أبدأ بمن تعول أمك وأباك وأختك وأخاك وأدفاك فأدفاك وفيه الدلالة على وجوب نفقة الوالدان والاقربين عليه فإن قيل فيليني أن يلزمه نفقة المساكين وابن السبيل وجميع من ذكر في الآية * قيل له قد اقتضى ظاهر هذا ذلك وخصصنا بعضهم بالنفقة التي تستحقها الأقارب بدلالة وهم داخلون في الزكاة والتطوع ، وحدنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا سفيان عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن أبي هريرة قال دينار أعطيته في سبيل الله ودينار أعطيته مسكينا ودينار أعطيته في رقبة ودينار أفقفته على أهلك قال الدينار الذي أفقفته على أهلك أعظمها أجرا . وقد روي ذلك مرفوعا إلى النبي عليه السلام حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن يحيى المروزي قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا المسعودي عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عدي بن ثابت عن عبد الله بن زيد عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن المسلم إذا أفق نفقة على أهله كانت له صدقة فهذه الآثار موافقة لمعنى قوله (ويسألوك ماذا ينفقون قل العفو) وقد اختلف في المراد به فقال ابن عباس وقتادة الفضل عن الغنى وقال الحسن وعطاء الوسط من غير اسراف وقال مجاهد أراحه الصدقة المفروضة * قال أبو بكر إذا كان العفو مفضل لحائز الزكاة المفروضة في أنها لا تجب إلا في أفضل عن مقدار الحاجة وحصل به الغنى وكذلك سائر الصدقات

الواجبة ويجوز ان يريد به الصدقة التطوع فيتضمن ذلك الامر بالاتفاق على نفسه
وعياله والاقرب فالاقرب منه ثم بعد ذلك ما يفضل يصرفه الى الاجانب ويحتج به في
ان صدقة الفطر وسائر الصدقات لا تجب على الفقير اذ كان الله تعالى اعامرنا بالاتفاق
من العفو والفاضل عن الغنى وقوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) هذا
يدل على فرض القتال لان قوله (كتب عليكم) بمعنى فرض عليكم كقوله (كتب عليكم
الصيام) ثم لا يخلو القتال المذكور في الآية من ان يرجع الى معهود قد عرفه المخاطبون
او لم يرجع الى معهود لان الالف واللام تدلان على الجنس او للمعهود فان كان المراد
قتالا قد عرفه ورجع الكلام اليه نحو قوله تعالى (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم
كافة) وقوله (ولا تقاتلوا مع عند المسجد الحرام حتى يقاتلواكم فيه فان قاتلواكم فاقتلواهم) فان
كان كذلك فاعما هو امر بقتال على وصف وهو ان يقاتل المشركين اذا قاتلوا فيكون
حيث قد كلاً ما مبني على معهود قد علم حكمه مكرر ذكره تا كيدا وان لم يكن راجعا الى
معهود فهو لا محالة يحمل مقترا الى البيان وذلك انه معلوم عند روده انه لم يامرنا بقتال
الناس كلهم فلا يصح اعتقاد العموم فيه وما لا يصح اعتقاد العموم فيه فهو يحمل مقترا
الى البيان وسنبين اختلاف أهل العلم في فرض الجهاد وكيفيته عند مصيرنا الى قوله
(اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ان شاء الله تعالى وقوله (وهو كره لكم) معناه
مكره لكم اقيم فيه المصدر مقام المفعول كقولك فلان رضى اى مرضى وقوم تعالى
(يستلوفك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصدعن سبيل الله وكفر به
والمسجد الحرام) قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال في الشهر الحرام ونظيره في
الدلالة على مثله قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) وقوله (ان عدة
الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها أربعة
حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم) وحد ثنا جعفر بن محمد الواسطي قال
حد ثنا جعفر بن محمد بن الجان قال حد ثنا ابو عبيد قال حد ثنا حجاج عن الليث بن سعد
قال حدثنى ابو اثير عن جابر بن عبد الله قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفذ
في الشهر الحرام الا ان ينفذ فاذا حضر ذلك اقام حتى يسلمخ وقد اختلف في نسخ ذلك
فقال طائفة حكمه بان لم يسلمخ ومن قال ذلك عطاء بن ابي رباح حد ثنا جعفر بن محمد قال
حد ثنا ابو عبيد قال حد ثنا حجاج عن ابن جريج قال قلت لعطاء ما لهم ان ذلك لم يكن محل
لهم ان ينفذوا في الشهر الحرام ثم غزوه بعد فيه قال خلف لي ما يحمل للناس ان ينفذوا في
الحرم ولا في الشهر الحرام الا ان يقاتلوا قال ومانسخت * وروى سليمان بن يسار

وسعيد بن المسيب ان القتال جائز في الشهر الحرام وهو قول فقهاء الامصار والاول منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الآية لانها نزلت بعد حظر القتال في الشهر الحرام وقد اختلف في السائلين عن ذلك من هم فقال الحسن وغيره ان الكفار سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال في الشهر الحرام وقال آخرون المسلمون سألوا عن ذلك ليعلموا كيف الحكم فيه وقيل انها نزلت على سبب وهو قتل واقد بن عبد الله عمرو بن الحضرمي مشركا فقال المشركون قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام وقد كان أهل الجاهلية يمتقدون تحريم القتال في هذه الاشهر فاعلمهم الله تعالى بقاء حظر القتال في الشهر الحرام وادى المشركين مناقصة باقامتهم على الكفر مع استعظامهم القتل في الشهر الحرام مع ان الكفر اعظم الاجرام ومع اخراج أهل المسجد الحرام منه وهم المؤمنون لانهم اولى بالمسجد الحرام من الكفار لقوله (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فاعلمهم الله ان الكفر بالله وبالمسجد الحرام وهو ان الله جعل المسجد للمؤمنين ولعبادتهم اياه فيه فجعلوه لآلهم ومنعوا المسلمين منه فكان ذلك كفر بالمسجد الحرام واخرجوا اهله منه وهم المؤمنون لانهم اولى به من الكفار فاعلمهم الله ان الكفار مع هذه الاجرام اولى بالعيب من قتل رجل من المشركين في الشهر الحرام

(باب تحريم الخمر)

قال الله تعالى (يسئلوكم عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس وانهما اكبر من قعقعهما) هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر ولم يذغرها في تحريمها لكافة كافية مغنية وذلك لقوله (قل فيهما اثم كبير) والاثم كله محرم بقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) فاختبر ان الاثم محرم ولم يقتصر على اخباره بان فيها اثم حتى وصفه بانه كبير تأكيداً لحظرها * وقوله (ومنافع للناس) لادلالة فيه على اباحتها لان المراد منافع الدنيا وان في سائر الحرمات منافع لم تكن فيها في دنياهم الا ان تلك المنافع لا تفي بضررها من العقاب المستحق بارتكابها فذكر منافعها غير دال على اباحتها لاسيما وقد كدحظرها مع ذكر منافعها بقوله في سياق الآية (وانهما اكبر من قعقعهما) يعني ان ما يستحق بهما من العقاب اعظم من النفع العاجل الذي ينبغى منهما * ومما نزل في شأن الخمر قوله

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون)
وليس في هذه الآية دلالة على تحريم الميسر منها وفيها دلالة على تحريم ما يسكر منها
لأنه إذا كانت الصلاة فرضاً نحن مأمورون بفعلها في أوقاتها فكل ما أدى إلى المنع منها
فهو محظور فإذا كانت الصلاة ممنوعة في حال السكر وكان شربها مؤدياً إلى ترك الصلاة
كان محظوراً لأن فعل ما يمنع من الفرض محظور * ومما نزل في شأن الخمر مما لا مساغ
للتأويل فيه قوله تعالى (أنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه) إلى قوله (فهل أقم منتهون) فتضمنت هذه الآيات ذكر تحريمها من عمل الشيطان
أحدها قوله (رجس من عمل الشيطان) وذلك لا يصح إطلاقه إلا فيما كان محظوراً
محرماً أم كده بقوله (فاجتنبوه) وذلك أمر يقتضي لزوم اجتنابهم عنه قال تعالى (فهل
أقم منتهون) ومعناه فاتموا * فإن قيل ليس في قوله تعالى (فيها أقم كبير) دلالة على
تحريم القليل منها لأن مراد الآية ما يلحق من المأثم بالسكر وترك الصلاة والموائبة
والقتال فإذا حصل المأثم بهذه الأمور فقد وفينا ظاهر الآية مقتضاه من التحريم ولا
دلالة فيه على تحريم القليل منها * قيل له معلوم أن في مضمون قوله (فيها أقم كبير)
ضمير شربها لأن جسم الخمر هو فعل الله تعالى ولا مأثم فيها وإنما المأثم مستحق بأفعالنا
فيها فإذا كان الشراب مضمراً كان تقديره في شربها وفعل الميسر أقم كبير فيتناول ذلك
شرب القليل منها والكثير كالجوهر لكان معقولاً أن المراد به شربها والاتضاع
بها فيقتضي ذلك تحريم قليلها وكثيرها * وقد روى في ذلك حديث حدثنا جعفر بن
محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد الجاني قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن
صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله (يسئلوك عن الخمر
والميسر قل فيها أقم كبير) قال الميسر هو القمار كان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله
وماله قال وقوله تعالى (لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) قال كانوا
لا يشربونها عند الصلاة فإذا صلبوا المشاء شربوها ثم إن ناساً من المسلمين شربوها فقاتل
بعضهم بعضاً وتكلموا بما لا يرضى الله عز وجل فأنزل الله (أنما الخمر والميسر والأنصاب
والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) قال فالميسر القمار والأنصاب الأوتان
والأزلام القداح كانوا يستقسمون بها . قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن
ابن مهيدي عن سفيان عن أبي إسحاق عن أبي ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا في الخمر
فترلت (لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) فقال اللهم بين لنا
في الخمر فترلت (قل فيها أقم كبير) كثير ومنافع للناس وأثمها أكبر من نفعها) فقال اللهم بين

لنا في الخمر فترلت (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل اقمتم منتهون) فقال عمر اقمتمنا تذهب المال وتذهب العقل * قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا المغيرة عن ابي زرين قال شربت الخمر بعد الآية التي نزلت في البقرة وبعد الآية التي في النساء فكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فاحضرت تركوها ثم حرمت في المائدة في قوله (فهل اقمتم منتهون) فاتمى القوم عنها فلم يعودوا فيها * فن الناس من يظن ان قوله (قل فيها اثم كبير ومنافع للناس) لم يدل على التحريم لانه لو كان دالا لما شربوه ولما اقرهم النبي ﷺ ولما سئل عمر البيان بعده وليس هذا كذلك عندنا وذلك لانه جائز أن يكونوا تناولوا في قوله (ومنافع للناس) جواز استباحة منافعها فان الائم مقصور على بعض الاحوال دون بعض فانما ذهبوا عن حكم الآية بالتأويل واما قوله انها لو كانت حراما لما اقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على شربها فانه ليس في شيء من الاخبار علم النبي صلى الله عليه وسلم بشرها ولا اقرارهم عليه بمدحها واما سؤال عمر رضي الله عنه بيانا بمدح قول هذه الآية فلا نه كان للتأويل فيه مسامحة وقد علم هو وجه دلالتها على التحريم ولكنه سأل بيانا يزول معه احتمال التأويل فانزل الله تعالى (انما الخمر والميسر) الآية . ولم يختلف أهل النقل في ان الخمر قد كانت مباحة في أول الاسلام وان المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتبايعون بها مع علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واقرارهم عليه الى ان حرما الله تعالى فن الناس من يقول ان تحريمها على الاطلاق انما ورد في قوله (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل اقمتم منتهون) وقد كانت محرمة قبل ذلك في بعض الاحوال وهي اوقات الصلاة بقوله (لا تقربوا الصلوة و اقمتم سكارى) وان بعض منافعها قد كان مباحا ببعضها محظورا بقوله (قل فيها اثم كبير ومنافع للناس) الى ان اقمتم تحريمها بقوله (فاجتنبوه) وقوله (فهل اقمتم منتهون) وقد بينا ما يقتضيه ظاهر كل واحد من حكم الآية من حكم التحريم . وقد اختلف فيما يتناوله اسم الخمر من الاشربة فقال الجمهور الاعظم من الفقهاء اسم الخمر في الحقيقة يتناول الذي المشتبه من ماء العنب وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعي ان كل ما سكر كثيره من الاشربة فهو خمر والدليل على ان اسم الخمر مخصوص بالتي المشتبه من ماء العنب دون غيره وان غيره ان سمي بهذا الاسم فانما هو محمول عليه ومثبه على وجه المجاز حديث ابي سعيد الخدري قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم بلشوان فقال له اشربت خمرأ فقال ما شربتها منذ حرما الله ورسوله قال فاذا شربت

قال الخليلين قال فخرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليلين فنفي الشارب اسم الخمر
عن الخليلين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره عليه ولو كان ذلك يسمى خمر
من جهة لغة أو شرع لما اقره عليه اذ كان في نفي التسمية التي علق بها حكم في الحكم
ومعلوم ان النبي ﷺ لا يقر أحد على حظر مباح ولا على استباحة محظور وفي ذلك
دليل على ان اسم الخمر منتف عن سائر الاشارة الى الامن التي المشتد من ماء العنب لانه اذا
كان الخليلطان لا يسميان خمر مع وجود قوة الاسكار منهما علمنا ان الامم مقصور على
ما وصفنا ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن زكريا العلالي قال
حدثنا العباس بن بكر قال حدثنا عبد الرحمن بن بشير العطائي عن أبي اسحاق عن
الحارث عن علي رضي الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاشارة عام
حجة الوداع فقال حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب قال عبد الباقي وحدثنا محمد
ابن زكريا العلالي قال حدثنا شعيب بن واقد قال حدثنا قيس بن قطن عن منذر عن محمد
ابن الحنفية عن علي عن النبي ﷺ نحوه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق
قال حدثنا عياش بن الوليد قال حدثنا علي بن عباس قال حدثنا سعيد بن حماد قال حدثنا
الحارث بن النعمان قال سمعت افس بن مالك يحدث عن رسول الله ﷺ قال الخمر بعينها
حرام والسكر من كل شراب وقد روى عبد الله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل
ذلك وروى عنه ايضا مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد حوى هذا الخبر معاني
منها ان اسم الخمر مخصوص بشارب بعينه دون غيره وهو الذي لم يختلف في تسميته بها
دون غيره هامن ماء العنب وان غير هامن الاشارة بغير مسمى بهذا الامم لقوله والسكر
من كل شراب وقد دل ايضا على ان المحرم من سائر الاشارة هو ما يحدث عنده السكر
لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره ولما فصل بينها وبين الخمر في جهة التحريم
وذلك ايضا على ان تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعد الى غير هاقيا سا ولا استدلالا
اذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها سواها وذلك يني جواز القياس عليها
لان كل أصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصورا عليه ولا متعلقا
به بعينه بل يكون الحكم منصوبا على بعض اوصافه مما هو موجود في فروع فيكون
الحكم تابعا للوصف جاريا معه في مملولاته وما يدل على ان سائر الاشارة المسكرة
لا يتناولها اسم الخمر قوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي هريرة عن الحرمن هاتين
الشجرتين النخلة والعنب فقوله الخمر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه فاستوعب
به جميع ما يسمى بهذا الامم فلم يبق شيء من الاشارة يسمى به الا وقد استغفره ذلك

فاتفق بذلك أن يكون ما يخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمر أرم نظراً فيما يخرج
منهما هل جميع الخارج منهما مسمى باسم الخمر أم لا فلما اتفق الجميع على أن كل ما يخرج
منهما من الأشربة غير مسمى باسم الخمر لأن العصير والدهس والحل ونحوه من هاتين
الشجرتين ولا يسمى شيء منه خمر اعلمنا أن مراده بعض الخارج من هاتين الشجرتين
وذلك البعض غير مذكور في الخبر فاحتجنا إلى الاستدلال على مراده من غيره في
اثبات اسم الخمر للخارج منها فسقط الاحتجاج به في تحريم جميع الخارج منها
وتسميته باسم الخمر ويحتمل مع ذلك أن يكون مراده أن الخمر أحدهما كقوله تعالى
(يخرج منها اللؤلؤ والمرجان) و(بمعشر الجن والانس ألقى الله رسلكم) والمراد
أحدهما فكذلك جائز أن يكون المراد في قوله الخمر من هاتين الشجرتين أحدهما فإن
كان المرادهما جميعاً فإن ظاهر اللفظ يدل على أن المسمى بهذا الاسم هو أول شراب يصنع
منهما لأنه لما كان معلوماً أنه لم يرد بقوله من هاتين الشجرتين بعض كل واحدة منهما
لاستحالة كون بعضها خمرًا دل على أن المراد أول خارج منهما من الأشربة لأن «من»
يعتبر هاهنا في اللغة منها التبعض ومنها الابتداء كقولك خرجت من الكوفة
وهذا كتاب من فلان وما جرى مجرى ذلك فيكون معنى من في هذا الموضع على ابتداء
ما يخرج منها وذلك أنما يتناول العصير المشتد والدهس السائل من النخل إذا اشتد
ولذلك قال أصحابنا فيمن حلف لا يأكل من هذه النخلة شيئاً أنه على رطبها وتمرها ودهنها
لأنهم حملوا من على ما ذكرنا من الابتداء * قال أبو بكر ويدل على ما ذكرنا من اقتفاء اسم
الخمر عن سائر الأشربة إلا ما وصفنا ما روى عن ابن عمر أنه قال لقد حرمت الخمر يوم
حرمت وما بالمدينة يومئذ منها شيء وابن عمر رجل من أهل اللغة ومعلوم أنه قد كان
بالمدينة السكر وسائر الأقبنة المتخذة من التمر لأن تلك كانت أشربتهم ولذلك قال
جابر بن عبد الله نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس يومئذ إلا البسر والتمر وقال انس بن
مالك كنت ساقى وهو منى من الانصار حين نزل تحريم الخمر فكان شرابهم يومئذ الفضيخ
فلما سمعوا أراقوها فلما في ابن عمر اسم الخمر عن سائر الأشربة التي كانت بالمدينة دل
ذلك على أن الخمر عنده كانت شراب العنب إلى المشتد وإن ماسواها غير مسمى بهذا
الاسم ويدل عليه أن العرب كانت تسمى الخمر سبيطة ولم تكن تسمى بذلك سائر الأشربة
المتخذة من تمر النخل لأنها كانت تحلب إليها من غير بلادها ولذلك قال الأعشى
وسبيطة عما يعلق بأبل كدم الذي بيع سلبتها جريالها
وتقول سبات الخمر إذا شربتها فنقلوا الاسم إلى المشرى بعد أن كان الأصل أنما هو

بجملها من موضع الى موضع على عادتها في الاتساع في الكلام ويدل عليه ايضا قول أبي
الاسود الدؤلي وهو رجل من أهل اللغة حجة فيما قال منها فقال
دع الخمر تشربها الفواقني رأيت أخاها معنيا لمكانها
فان لا تكتنه أو يكتنها فانه أخوها غدته امه بلبانها
فجعل غيرها من الاثربة أخاها بقوله رأيت أخاها معنيا لمكانها ومعلوم انه لو كان يسمى
خرا الماسماه أخاها ثم كده بقوله فان لا تكتنه أو يكتنها فانه أخوها فآخبرنا ليس هو
فثبت بما ذكرنا من الاخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة وأهل اللغة ان اسم الخمر
مخصوص بما وصفنا ومقصود عليه دون غيره * ويدل على ذلك انا وجدنا بلوى أهل
المدينة يشرب الاثربة المتخذة من التمر والبسر كانت اعم منها بالخمر وأما كانت بلوأم
بالخمر خاصة قليلة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النبي المشتدوا واختلقوا فيها
سواها وروى عن عطاء الصحابة مثل عمرو عبد الله وابن ذر وغيرهم شرب التبيذ الشديد
وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من اخلافهم من الفقهاء من أهل العراق لا يعرفون
تحريم هذه الاثربة بقولنا يسمونها باسم الخمر بل ينقوه عنها دل ذلك على معنيين احدهما
ان اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها لان الجميع متفقون على ذم شارب الخمر وان جميعها
محرم محظور والثاني ان التبيذ غير محرم لانه لو كان محرما لعرفوا تحريمهم كعرفتهم بتحريم
الخمر اذ كانت الحاجة الى معرفة تحريمها من معرفة تحريم الخمر لعموم بلوأم
بها دونها وما تمت البلوى من الاحكام فسيبيل وروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل
وفي ذلك دليل على ان تحريم الخمر لم يقل به تحريم هذه الاثربة ولا عقل الخمر اسمها
واحتج من زعم ان سائر الاثربة التي يسكر كثيرها خمر بما روى عن ابن عمر عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر وما روى عن الشعبي عن النعمان بن بشير عن النبي
ﷺ انه قال الخمر من خمسة اشياء التمر والعنب والحنطة والشعير والمسل وروى عن
عمر من قوله نحوه وما روى عن عمر الخمر ما غامر العقل وما روى عن طاوس عن ابن
عباس عن النبي ﷺ قال كل مخمر خمر وكل مسكر حرام وما روى عن انس قال كنت
ساقى القوم حيث حرمت الخمر في منزل أبي طلحة وما كان خمر قابو بمشذ الا للتضييع
حين سمعوا تحريم الخمر اهرأقوا الاواني وكسروها وقالوا فقد سمي النبي صلى
الله عليه وسلم هذه الاثربة خمرًا وكذلك عمر وانس وعقلت الافصاح من تحريم الخمر
تحريم المضييع وهو قبيح البسر ولذلك اراقوها وكسروا الاواني ولا يخلو هذه

التسمية من أن تكون واقعة على هذه الاشربة من جهة اللغة او الشرع وابها كان
 حجة ثابتة والتسمية صحيحة فثبت بذلك ان ما سكر من الاشربة كثيره فهو خمر
 وهو محرم بنحو يسم الله اياها من طريق اللفظ * والجواب عن ذلك والله التوفيق ان
 الاسماء على ضربين ضرب سمي به الشيء حقيقة لنفسه وعبارة عن معناه والضرب
 الآخر مسمى به الشيء مجازا فاما الضرب الاول فواجب استعماله حيث ما وجد واما
 الضرب الآخر فاعما يجب استعماله عند قيام الدلالة عليه نظير الضرب الاول قوله تعالى
 (يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا
 ميلا عظيما) فاطلق لفظ الارادة في هذه المواضع حقيقة ونظير الضرب الثاني قوله
 (فوجدوا فيها جدارا يريد أن ينقض) فاطلاق لفظ الارادة في هذا الموضوع مجاز
 لا حقيقة ونحو قوله (انما الخمر والميسر) فاسم الخمر في هذا الموضوع حقيقة فيما
 اطلق فيه وقال في موضع آخر (اني اراني اعصر خرا) فاطلق اسم الخمر في هذا الموضوع
 مجازا لانه انما يصير العنب لا الخمر ونحو قوله (ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم
 أهلها) فاسم القرية فيها حقيقة وانما أراد البنيان ثم قوله (واسأل القرية التي كنا
 فيها) مجاز لانه لم يرد بها مواضع اللفظ له حقيقة وانما أراد أهلها وتفصل الحقيقة
 من المجاز بان ما لم يسمياته فلم ينف عنه بحال فهو حقيقة فيه وما جازا انتفاؤه عن
 مسمياته فهو مجاز ألا ترى انك اذا قلت انه ليس للحائط ارادة كنت صادقا ولو قال
 قائل ان الله لا يريد شيئا او الانسان العاقل ليست له ارادة كان مبطلا في قوله وكذلك
 جائز أن تقول ان المصير ليس بخمر وغير جائز أن يقال ان التي المشتد من ماء العنب
 ليس بخمر ونظائر ذلك كثيرة في اللغة والشرع والاسماء الشرعية في معنى اسماء المجاز
 لا تتعدى بها مواضعها التي سميت بها فلما وجدنا اسم الخمر قد بنتي عن سائر الاشربة
 سوى التي المشتد من ماء العنب علمنا انها ليست بخمر في الحقيقة * والدليل على جواز
 اقتفاء اسم الخمر عما وصفنا حديث أبي سعيد الخدري قال أتى رسول الله ﷺ بشوان
 فقال أشربت خرا فقال والله ما شربتها منذ حرما الله ورسوله قال فاذا شربت قال
 شربت الخليلطين فحرم رسول الله ﷺ الخليلطين يومئذ ففتي اسم الخمر عن الخليلطين
 بحضرة النبي ﷺ فاقره عليه ولم ينكره فدل ذلك على انه ليس بخمر وقال ابن عمر حرمت
 الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شيء ففتي اسم الخمر عن اشربة تمر النخل مع وجودها عندكم
 يومئذ ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم الخمر من هاتين الشجرتين وهو اصح

اسنادا من الاخبار التي ذكر فيها ان الخمر من خمسة اشياء فنفى بذلك أن يكون ما خرج من غير ما خرا اذ كان قوله الخمر من هاتين الشجرتين اسم للجلس مستوعبا لجميع ما يسمى بهذا الاسم فهذا الخبر معارض ما روى من ان الخمر من خمسة اشياء وهو أصبح اسنادا منه وبدل عليه انه لا خلاف ان مستعمل الخمر كافر وان مستعمل هذه الاشارة لا تلحقه سمة الفسق فكيف بان يكون كافرا فدل ذلك على انها ليست بخمر في الحقيقة ويدل عليه ان خل هذه الاشارة لا يسمى خل خمر وان خل الخمر هو الخل المستعمل من ماء العنب التي المشتد فاذا ثبت بما ذكرنا اقتفاء اسم الخمر عن هذه الاشارة ثبت انه ليس باسم لها في الحقيقة وانه ان ثبت تسميتها باسم الخمر في حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها فلم يجوز أن يتناولها اطلاق تحريم الخمر لما وصفنا من ان اسماء المجاز لا يجوز دخولها تحت اطلاق اسماء الحقائق فينبغي ان يكون قوله الخمر من خمسة اشياء محمولا على الحال التي يتولد منها السكر فمعناها باسم الخمر في تلك الحال لانها قد عملت عمل الخمر في توليد السكر واستحقاق الحد ويدل عليه ان هذه التسمية انما تستحق في حال توليدها السكر قول عمر الخمر ما خسر العقل وقليل النبيذ لا يخسر العقل لان ما خسر العقل هو ما غطاه وليس ذلك بموجود في قليل ما سكر كثيره من هذه الاشارة واذ ثبت بما وصفنا ان اسم الخمر مجاز في هذه الاشارة فلا يستعمل الا في موضع يقوم الدليل عليه فلا يجوز ان ينطوي تحت اطلاق تحريم الخمر الا ترى انه صلى الله عليه وسلم قد سمي فرسا لابي طلحة تركبه لفرع كان بالمدينة فقال وجدناه مجرا فسمى الفرس مجرا اذ كان جوادا واسع الخطو ولا يعقل باطلاق اسم البحر الفرس الجواد وقال النابغة للنعمان ابن المنذر

فأفك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يد منهن كوكب
ولم تكن الشمس اسماله ولا الكواكب اسماء الملوك فصح بما وصفنا ان اسم الخمر لا يقع على هذه الاشارة التي وصفنا وانه مخصوص بماء العنب التي المشتد حقيقة وانما يسمى به غير ما مجاز والله اعلم

(باب تحريم الميسر)

قال الله تعالى (يستوفك عن الخمر والميسر قل فيها اثم كبير) قال أبو بكر دلالة على تحريم الميسر كهي على ما تقدم من بيانه وقال ان اسم الميسر في أصل اللغة انما هو

للتجزئة وكل ماجز آتته فقد يستره يقال للجاز الياسر لانه يجزىء الجزور والميسر
الجزور قسمه اذا تجزى وكان ينحرون جزوراً ومجملونه أقساماً يتقارون عليها
بالقداح على عادة لهم على ذلك فكل من خرج له قدح نظروا الى ما عليه من السمة
فيحكمون له بما يقتضيه أسماء القداح فسمى على هذا سائر ضروب القمار الميسر وقال
ابن عباس وقنادة ومعاوية بن صالح وعطاء وطاوس ومجاهد الميسر القمار وقال عطاء
وطاوس ومجاهد حتى لعب الصبيان بالكعب والجوز وروى عن علي بن زيد عن القاسم
عن أبي امامة عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا هذه الكعب
الموسومة التي يزجر بها زجراتهم من الميسر وروى سعيد بن أبي هند عن أبي موسى
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وروى حماد بن
سلمة عن قتادة عن حلاس أن رجلاً قال لرجل ان اكلت كذا وكذا ايضا فلك كذا وكذا
فارتعنا الى علي فقال هذا قمار ولم يجزه ولا خلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وان
المخاطرة من القمار قال ابن عباس ان المخاطرة قمار وان أهل الجاهلية كانوا يخاطرون على
المال والازوجة وقد كان ذلك مباحاً الى أن ورد تحريمه وقد خاطر أبو بكر الصديق المشركين
حين زلت (المغلبت الروم) وقال له النبي صلى الله عليه وسلم زد في الخطر واجهد في
الاجل ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار ولا خلاف في حظره الا ما رخص فيه من
الرهان في السبق في الدواب والابل والنصال اذا كان الذي يستحق واحداً ان سبق
ولا يستحق الاخران سبق وان شرط أن من سبق منهما أخذ من سبق اعطى فهذا
باطل فان ادخلا بينهما رجلاً ان سبق استحق وان سبق لم يعط فهذا جائز وهذا الخيل
الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم محملاً وقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ
لا سبق الا في خف أو حافر أو فصل وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سابق
بين الخيل واما خاص ذلك لان فيه رياضة للخيل وتدبياً لها على الركض وفيه استظهار
وقوة على العدو وقال الله تعالى (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) روى أنها الرمي
(ومن رباط الخيل) فظاهر قوله (ومن رباط الخيل) يقتضي جواز السبق بها
لما فيه من القوة على العدو وذلك الرمي وما ذكره الله تعالى من تحريم الميسر وهو القمار
يوجب تحريم القرعة في العبيد يمتقهم المريض ثم يموت لما فيه من القمار واحقاق بعض
وانجاح بعض وهذا هو معنى القمار يمينته وليست القرعة في القسمة كذلك لان كل
واحد يستوفي نصيبه لا يحقق واحداً منهم والله أعلم

(باب التصرف في مال اليتيم)

قال الله تعالى (ويسئلوكم عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاحوا نكم)
قال أبو بكر اليتيم المنفرد عن احدا بويه فقد يكون يتيما من الام مع بقاء الاب وقد يكون
يتيما من الاب مع بقاء الام الا ان الاظهر عند الاطلاق هو اليتيم من الاب وان كانت
الام باقية ولا يكاد يوجد الاطلاق في اليتيم من الام اذا كان الاب باقيا وكذلك سائر
ما ذكر الله من احكام الا يتنام انما المراد بها الفاقدون لا بلتهم وهم صغار ولا يطلق
ذلك عليهم بعد البلوغ الاعلى وجه المجاز لقرب عهدهم باليتيم والدليل على أن اليتيم اسم
للمنفرد تسميتهم للمرأة المنفردة عن الزوج بتيمة سواء كانت كبيرة أو صغيرة قال الشاعر
ان القبور تنكح الايامي * الفسوة الارامل اليتامى
وتسمى الاربعة بتيمة لا تفرادها مما حوالها قال الشاعر يصف فاقته
قوداء تملك رحلها * مثل اليتيم من الارانب
يعنى الاربعة ويقال درة بتيمة لانها مفردة لا تظير لها وكتاب لا الزم المقنع في مدح أبي
العباس السفاح واختلاف مذاهب الخوارج وغيرهم يسمى اليتيمة قال أبو تمام
وكثير عزة يوم بين يتسب * وابن المقفع في اليتيمة يسهب
واذا كان اليتيم املا لا تفراد كان شاملا لمن فقد احدا بويه صغيرا أو كبيرا الا ان الاطلاق
انما يقتناول ما ذكر قامن فقد الاب في حال الصغر حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن
محمد بن الجان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن
أبي طلحة عن ابن عباس في قوله عز وجل (ويسئلوكم عن اليتامى قل اصلاح لهم خير)
قال ان الله تعالى لما ازل (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا)
وسيصلون سعيرا (كره المسلمون ان يضموا اليتامى اليهم ونحرجوا ان يخالطوهم وسألوا
النبي ﷺ عنه فانزل الله (ويسئلوكم عن اليتامى) الى قوله (ولو شاء الله لانتقم) قال
لو شاء الله لآخر حكم وضيق عليكم ولكنه وسع ويسر فقال (ومن كان عنيا فليس يستغف)
ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) وقدروى عن النبي ﷺ ابتغوا اموال اليتامى
لا تأكلها الصدقة ويرى ذلك موقفا على عمرو بن عمرو وعائشة وابن عمرو وشرح وجماعة
من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به وقد حوت هذه الآية ضروريا من الاحكام
احداها قوله (قل اصلاح لهم خير) ففيه الدلالة على جواز خلطه به بما له وجواز التصرف

فيه بالبيع والعري اذا كان ذلك صلاحا وجوز دفعه مضاربة الى غيره وجوز ان يعمل
 ولى اليتيم مضاربة ايضا وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد في احكام الخوادم لان الاصلاح
 الذى تضمنته الآية انما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن ويدل على ان لولى اليتيم
 ان يشتري من ماله لنفسه اذا كان خير اليتيم وذلك بان ما يأخذه اليتيم اكثر قيمة مما
 يخرج عن ملكه وهو قوله ابى حنيفة وبيع ايضا من مال نفسه اليتيم لان ذلك من
 الاصلاح له ويدل ايضا على ان له تزويج اليتيم اذا كان ذلك من الاصلاح وذلك عندنا
 فيمن كان ذا نسب منه دون الوصى الذى لانسب بينه وبينه لان الوصية نفسها
 لا يستحق بها الولاية في التزويج ولكنه قد اقتضى ظاهره ان للقاضى ان يزوجه
 ويتصرف في ماله على وجه الاصلاح * ويدل على ان له ان يعمل ماله فيه صلاح من امر
 الدين والادب ويستاجر له على ذلك وان يؤجره ممن يعمله الصناعات والتجارات
 ونحوها لان جميع ذلك قد يقع على وجه الاصلاح ولذلك قال المحققون ان كل من كان
 اليتيم في حجره من ذوى الرحم المحرم فله ان يؤجره ليعلم الصناعات وقال محمد له ان
 ينفق عليه من ماله وقالوا انه اذا وهب اليتيم مال فلن هو في حجره ان يقضيه له لانه
 فيه من الاصلاح فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله * وقوله (ويستألفك عن
 اليتامى قل اصلاح لهم خير) انما عني بالمضمرين في قوله ويستألفك القوام على الايتام
 الكافلين لهم وذلك ينتظم كل ذى رحم محرم لانه امسالك اليتيم وحفظه وحياضته
 وحضاقته وقد انتظم قوله (قل اصلاح لهم خير) سائر الوجوه التى ذكرنا من التصرف
 في ماله على وجه الاصلاح والتزويج والتقويم والتأديب * وقوله (خير) قد دل على
 معان منها اباحة التصرف على اليتامى من الوجوه التى ذكرنا ومنها ان ذلك مما يستحق به
 الثواب لانه سبب خير او ما كان خيرا فانه يستحق به الثواب ومنها انه لم يوجب له وانما وعد
 به الثواب فدل على انه ليس بواجب عليه التصرف في ماله بالتجارة ولا هو مجبر على
 تزويجه لان ظاهر اللفظ يدل على ان مراده الندب والارشاد. وقوله (وان تخالطوهم
 فاحذروهم) فيه اباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ويدل على انه له ان يخالط
 اليتيم بنفسه في الصبر والمناكحة وان يزوجه بنته او يزوجه اليتيمة بعض ولده فيكون
 قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط بهم فقد انتظم قوله (وان تخالطوهم) اباحة
 خلط ماله بماله والتصرف فيه وجوز تزويجه بعض ولده ومن يلى عليه فيكون قد
 خلطه بنفسه والدليل على ان اسم المخالطة يتناول جميع ذلك قوله فلان خليف فلان

إذا كان شركيا وإذا كان يعامله ويبايعه ويشار به ويدينيه وإن لم يكن شركيا وكذلك
يقال قد اختلط فلان فلان إذا صار له ذلك كله ما خذ من الخلطة التي هي الاشتراك
في الحقوق من غير تمييز بعضهم من بعض فيها وهذه المخالطة معقودة بشرطة
الإصلاح من وجهين أحدهما تقديم ذكر الإصلاح فيما يجب به من أمر اليتيم والثاني
قوله عقيب ذكر المخالطة (والله يعلم المفسد من المصلح). وإذا كانت الآية قد
انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بما له في مقدار ما يقلب في ظنه أن اليتيم يأكله على
ما روى عن ابن عباس فقد دل على جواز المناهضة التي يفعلها الناس في الأسفار فيخرج
كل واحد منهم شيئا مملوا فيخلطونه ثم ينفقونه وقد يختلف أكل الناس فإذا كان الله
قد أباح في أموال الأيتام فهو في مال العقلاء البالغين بطبيعة انفسهم أجوز وظهير في
تجوز المناهضة قوله تعالى في قصة أهل الكهف (فابشروا أحدكم بورككم هذه إلى
المدينة فلينظروا إليها أنكم تطعمون) فكان الورق لهم جميعا لقوله (بورقكم) فاضافه إلى
الجماعة وأمره بالفرءا لياكلوا جميعا منه. وقوله (وإن تحالطوهم فأخوافكم) قد دل
على ما ذكرنا من جواز المشاركة والخلطة على أنه يستحق الثواب بما ينحصر فيه
الإصلاح من ذلك لأن قوله (فأخوافكم) قد دل على ذلك إذ هو مندوب إلى المعونة
أخيه ونحصر مصالحه لقوله تعالى (إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم) وقال
النبي ﷺ والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه فقد انتظم قوله (فأخوافكم)
الدلالة على الندب والإرشاد واستحقاق الثواب بما يليه منه. وقوله (ولو شاء الله
لاعنتمكم) يعني به لضيق عليكم في التكليف فيمنعكم من مخالطة الأيتام والتصرف لهم
في أموالهم ولاسرهم بأفرا دأموالكم عن أموالهم ولاسرهم على جهة الإيجاب بالتصرف
لهم وطلب الأرباح بالنجارات لهم ولكنه وسع ويسر وأباح لكم التصرف لهم على
وجه الإصلاح وعدم الثواب عليه ولا يلم بكم ذلك على جهة الإيجاب فيضيق عليكم
تذكيرا بنعمه وإعلاما منه اليسر والصالح لعباده. وقوله (فأخوافكم) يدل على أن
أطفال المؤمنين هم مؤمنون في الأحكام لأن الله تعالى سماهم أخوانا والله تعالى قد قال
(إنما المؤمنون أخوة) والله تعالى اعلم

(باب نكاح المشركات)

قال الله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال

حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية
ابن صالح عن ابى طلحة عن ابن عباس في قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) قال
ثم استثنى اهل الكتاب فقال (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم اذا
آتينموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان) قال عفائف غير
زوان فاخبر ابن عباس ان قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مرتب على قوله
(والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) وان الكتابيات مستثنات منهن وروى
عن ابن مهران عامة في الكتابيات وغيرهن * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن
محمد بن اليان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله بن نافع عن ابن
مهران كان لا يري باسا بطعام اهل الكتاب وكره فكاح نسائهم قال ابو عبيد وحدثنا
عبد الله بن صالح عن الليث قال حدثني نافع عن ابن مهران كان اذا سئل عن فكاح
اليهودية والنصرانية قال ان الله حرم المشركات على المسلمين قال فلا علم من الشرك شيئا
اكبر او قال اعظم من ان تقول ربه عيسى او عيد من عبيد الله فكرهه في الحديث الاول
ولم يذكر التحريم وتلافى الحديث الثاني الآية ولم يقطع فيها بشيء واخبر ان مذهب
النصارى شرك قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا علي بن سعد عن ابى الملح عن يمين
ابن مهران قال قلت لابن مهران انا بارض بخا الطنافية اهل الكتاب فنكح نساءهم واكل
طعامهم قال فقرأ على آية التحليل وآية التحريم قال قلت انى اقرأ ماتقرأ فنكح
نساءهم واكل طعامهم قال فاعاد على آية التحليل وآية التحريم *
قال ابو بكر عدوله بالجواب بالاباحة والحظر الى تلاوة الآية دليل على انه كان واقفا في
الحكم غير قاطع فيه بشيء وما ذكر عنه من الكراهة يدل على انه ليس على وجه التحريم كما
يكبره زوج نساء اهل الحرب من الكتابيات لاعلى وجه التحريم هو قد روى عن جماعة
من الصحابة والتابعين اباحة فكاح الكتابيات حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال
حدثنا جعفر بن محمد بن اليان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثني سعيد بن ابى مريم عن يحيى
ابن ايوب ونافع بن يزيد عن عمر مولى عفرة قال سمعت عبد الله بن علي بن السائب يقول ان
عثمان تزوج فائلة بنت الفرافصة الكلبية وهي نصرانية على نساءه وهذا الاسناد من
غير ذكر نافع ان طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من اهل الشام وروى عن حذيفة
ايضا انه تزوج يهودية وكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه حذيفة احرام هي
فكتب اليه عمر لا ولكن اخاف ان تواقعوا الموسمات منهن وروى عن جماعة من

التابعين اباحة تزويج الكتائيات منهم الحسن و ابراهيم والشعبي ولا نعلم عن احد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن وماروى عن ابن عمر فيه فلا دلالة فيه على انه رآه محرما وانما فيه عنه الكراهة كما روى كراهة عمر لحذيفة تزويج الكتائية من غير تحريم وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتائيات ولو كان ذلك محرما عند الصحابة لظهر منهم نكير او خلاف وفي ذلك دليل على انهم اقامهم على جوازهم وقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) غير موجب لتحريم الكتائيات من وجهين احدهما ان ظاهر لفظ المشركات انما يتناول عبدة الاوثان منهم عند الاملاق ولا يدخل فيه الكتائيات الا بدلالة لا ترى الى قوله (ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم) وقال (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين) ففرق بينهم في اللفظ وظاهره يقتضى ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على شمول الاسم للجميع وانه افرده بالذكر لضرب من التعظيم او التاكيد كقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال) فافردها بالذكر تعظيما لشموع كونها من جملة الملائكة الا ان الاظهر ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على انه من جنسه فاقضى عطفه اهل الكتاب على المشركين ان يكونوا غيرهم وان يكون التحريم مقصورا على عبدة الاوثان من المشركين والوجه الاخر انه لو كان محصوما في الجميع لوجب ان يكون مرتبا على قوله (والحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) وان لا تنسخ احداها بالآخرى ما امكن استعمالهما فان قيل قوله (والحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) انما اراد به اللاتي اسلمن من اهل الكتاب كقوله تعالى (وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما نزل اليكم) وقوله (وان من اهل الكتاب امة فاعمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) قيل له هذا خلف من القول دال على غباوة قائله والمحتج به وذلك من وجهين احدهما ان هذا الاسم اذا اطلق فاعما يتناول الكفار منهم كقوله (من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد) وقوله (ومن اهل الكتاب من ان آمنه بقطار يؤده اليك) وما جرى مجرى ذلك من الالتقاط المطلقة فاعما يتناول اليهود والنصارى ولا يعقل به من كان من اهل الكتاب فاسلم الا بتقييد ذكر الايمان ألا ترى ان الله تعالى لما اراد به من اسلم منهم ذكر الاسلام مع ذكره انهم من اهل الكتاب فقال (ليسوا من اهل الكتاب امة فاعمة وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله واليوم

الآخر) * والوجه الآخر انه ذكر في الآية المؤمنات وقد اتفق ذكر المؤمنات
 الثلاثي كن من أهل الكتاب فاسلمن ومن كن مؤمنات في الاصل لانه قال (والمحصنات
 من المؤمنات والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) فكيف يجوز ان يكون
 مراده بالمحصنات من الذين اتوا الكتاب من المؤمنات المبذوء ذكرهن * وربما
 احتج بعض القائلين بهذه المقالة بما روى عن علي بن ابي طلحة قال اراد كعب بن مالك
 ان يتزوج امرأة من أهل الكتاب فسأل رسول الله ﷺ فيها وقال انها لا تحصنك قال
 فظاهر النهي يقتضي الفساد فيقال ان هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ولا يجوز
 الاعتراض بمثله على ظاهر القرآن في ايجاب نسخه ولا تخصيصه وان ثبت جاز ان
 يكون على وجه الكراهية كما روى عن عمر من كراهته لحذيفة تزويج اليهودية لاهل
 وجه التحريم ويدل عليه قوله انها لا تحصنك ونفي التحصين غير موجب لفساد
 النكاح لان الصغيرة لا تحصن وكذلك الامة ويجوز نكاحهما في وقد اختلف في
 تزويج الكتابية الحربية فحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن
 اليان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عباد بن العوام عن سفيان بن حسين عن الحكم بن
 مجاهد عن ابن عباس قال لا تحل نساء أهل الكتاب اذا كانوا احرا قال وتلا هذه الآية
 (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الى قوله (وهم صاغرون) قال الحكم
 فحدثت به ابراهيم فاعجبه قال ابو بكر يجوز ان يكون ابن عباس رأى ذلك على وجه
 الكراهية واصحابنا يكرهونه من غير تحريم وقد روى عن علي انه كره نساء أهل الحرب
 من أهل الكتاب وقوله تعالى (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) لم
 يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جائز تخصيصه بغير دلالة وقوله تعالى (قاتلوا
 الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) لا تعلق له بجواز النكاح ولا فساد
 ولو كانت وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب ان لا يجوز نكاح نساء
 الخوارج وأهل البنى لقوله تعالى (فقاتلوا التي تبني حتى تقيء الى امر الله)
 فبان بما وصفتنا انه لا تأثير لوجوب القتال في افساد النكاح وان ما كرهه اصحابنا
 لقوله تعالى (لا تتحدقوا ما يؤمنون بالله واليوم الآخر) وادون من حاد الله ورسوله
 ولو كانوا آباءهم او ابناهم او اخوانهم او عشيرتهم) والنكاح يوجب المودة
 لقوله تعالى (وجعل بينكم مودة ورحمة) فلما اخبر ان النكاح سبب المودة
 والرحمة ونهاها عن مودة أهل الحرب كرهوا ذلك وقوله (يوادون من حاد الله

ورسوله) انما هو في أهل الحرب دون أهل الذمة لانه لفظ مشتق من كونهم في حدو نحن في حدو كذلك المشافقة وهو ان يكونوا في شق ونحن في شق وهذه صفة أهل الحرب دون أهل الذمة فلذلك كرهوه من جهة اخرى وهو ان ولده ينشأ في دار الحرب على اخلاق اهلها وذلك منهي عنه قال عليه السلام انا بريء من كل مسلم بين ظهراني المشركين وقال صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم مع مشركهم فان قيل ما انكرت ان يكون قوله تعالى (لا تحمدوا ما يؤمنون بالله واليوم الآخر) يوادون من حاد الله ورسوله) مخصصا لقوله (والمحصنات من الدين) او توا الكتاب من قبلكم) فاصرا لحكمه على الذميات منهم دون الحريات قيل له الآية انما اقتضت النهي عن الوداد والتحاب فاما نفس عقد النكاح فلم تتناول الآية وان كان قد يصير سببا للمودة والتحاب فنفس العقد ليس هو المودة والتحاب الا انه يؤدي الى ذلك فاستحسنوا له غيرهن فان قيل لما قال عقيب تحريم نكاح المشركات (اولئك يدعون الى النار) دل على انه لهذه العلة حرم نكاحهن وذلك موجود في نكاح الكنانيات الذميات والحريات منهن فوجب تحريم نكاحهن لهذه العلة كتحریم نكاح المشركات قيل له معلوم ان هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح لانها لو كانت كذلك لكان غير جائز ابحاثهم بحال فلما وجد نكاح المشركات قد كان مباحا في اول الاسلام الى ان نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى وهو دعاء الكافرين لنا الى النار دل على ان هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وقد كانت امرأة فوح وامرأة لوط كافرتين تحت يمينين من اقباء الله تعالى قال الله تعالى (ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة فوح وامرأة لوط كاتنا تحت عبيدين من عبادنا فاصالحين ففأنتاهما فلم يعنينا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين) فاخبر بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما فثبت بذلك ان الكفر ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وان كان الله تعالى قد قال في سياق تحريم المشركات (اولئك يدعون الى النار) فجعله علما بالطلاق نكاحهن وما كان كذلك من المعاني التي تجري مجرى العلل الشرعية فليس فيه تاكيد فيما يتعلق به الحكم من الامم فيجوز تخصيصه كتخصيص الاسم واذا كان قوله (والمحصنات من الدين) او توا الكتاب) يجوز به تخصيص التحريم الذي علق بالاسم جاز ايضا تخصيص الحكم المنسوب على المعنى الذي اجري مجرى العلل الشرعية ونظير ذلك قوله (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الحرم والميسر) ويصدكم

عن ذكر الله (فذكر ما يحدث عن شرب الخمر من هذه الامور المحظورة واجرامها مجرى العلة وليس بواجب اجراؤها في معلولاتها لانه لو كان كذلك لوجب ان يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات لارادة الشيطان ايقاع العداوة والبغضاء بيننا في سائر احوالنا وان يصدقنا بما عن ذكر الله فلم يجب اعتبار المعنى في سائر ما وجد فيه بل كان مقصورا الحكم على المذكور دون غيره كان كذلك حكم سائر العلل الشرعية المنصوص عليها منها والمقتضية والمستدل عليها وهذا مما يستدل به على تخصيص العلل الشرعية فوجب بما وصفنا ان يكون حكم التحريم مقصورا فيما وصفنا على المشركات من دون غيرهن ويكون ذكر دعائهم اياها الى النار تائيدا لا حظ في المشركات غير متعد به الى سواهن لان الشرك والدعاء الى النار هما علما تحريم النكاح وذلك غير موجود في الكتابيات وقد قيل ان ذلك في مشركي العرب المحاربين كانوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين فنهوا عن فكاكهن لثلاث يمكن بهم الى مودة اهلهم من المشركين فيؤدي ذلك الى التقصير منهم في قتالهم دون اهل الذمة الموادين الذين امرنا بترك قتالهم الا انه ان كان كذلك فهو يوجب تحريم فكاك الكتابيات الحريات لوجود هذا المعنى ولا نجد دما من الرجوع الى حكم معلول هذه العلة بما قدمنا وقوله تعالى ﴿ ولا مة مؤمنة خير من مشركة ﴾ يدل على جواز فكاك الامة مع وجود الطول الى الحرية لان الله تعالى امر المؤمنين بتزويج الامة المؤمنة بدلا من الحرية المشركة التي تمجبههم ويجدون الطول اليها وواجد الطول الى الحرية المشركة هو واجده الى الحرية المسلمة اذ لا فرق بينهما في العادة في المهور فاذا كان كذلك وقد قال الله تعالى (ولا مة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتمكم) ولا يصح الترغيب في فكاك الامة المؤمنة وترك الحرية المشركة الا وهو يقدر على تزويج الحرية المسلمة فتضمنت الآية جواز فكاك الامة مع وجود الطول الى الحرية ويدل من وجه آخر على ذلك وهو ان النهي عن نكاح المشركات عام في واجد الطول وغير واجده للثني والفقير منهم ثم عقب ذلك بقوله (ولا مة مؤمنة خير من مشركة) فاباح فكاكها لمن حظر عليه فكاك المشركة فكان موما في الثني والفقير موجب الجواز فكاك الامة للفرقيين

(باب الحيض)

قوله تعالى ﴿ ويسئلك عن الحيض قل هو اذى للنساء في الحيض ﴾

والحيض

والحيض قد يكون اسما للحيض نفسه ويجوز ان يسمى به موضع الحيض كالقبيل
والمبيت هو موضع القبلولة وموضع الديتوتة ولكن في غوى اللفظ ما يدل على ان
المراد بالحيض في هذا الموضع هو الحيض لان الجواب ورد بقوله هو اذى وذلك
صفة لنفس الحيض لا للموضع الذي فيه وكانت مسألة القوم عن حكمه وما يجب عليهم
فيه وذلك لانه قد كان قوم من اليهود يجاورونهم بالمدينة وكانوا يجتنبون مؤاكلة
النساء ومشاربهن ومجالسهن في حال الحيض فارادوا ان يعلموا حكمه في الاسلام
فاجابهم الله بقوله هذا (هو اذى) يعني انه نجس وقذرو وصفه له بذلك قد افاد لزوم
اجتنابه لانهم كانوا عالمين قبل ذلك بل وزوم اجتناب النجاسات فاطلق فيه لفظا معلوما
منه الامر بتجنبه ويدل على ان الاذى اسم يقع على النجاسات قول النبي ﷺ اذا
اصاب نمل احدكم اذى فليمسحها بالارض وليصل فيها فانه لها طهور فسمى النجاسة
اذى وايضا لما كان معلوما انه لم يرد بقوله (قل هو اذى) الاخبار عن حاله في تاذي
الانسان به لان ذلك لا فائدة فيه علمنا انه اراد الاخبار بنجاسته وزوم اجتنابه
وايس كل اذى نجاسة قال الله تعالى (ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر)
والمطر ليس بنجس وقال (ولتسمن من الدين او توالى الكتاب من قبلكم ومن الذين
اشركوا اذى كثيرا) وانما كان الاذى المذكور في الآية عبارة عن النجاسة
ومفيدا لكونه قدرا يجب اجتنابه لئلا الخطاب عليه ومقتضى سؤال السائلين عنه
وقد اختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه من الخائض بعد اتفاقهم على ان له ان يستمتع منها
بما فوق المنزر وورده التوقيف عن النبي ﷺ روته عائشة وميمونة ان النبي ﷺ كان
يباشر نساءه وهن حيض فوق الازار واتفقوا ايضا ان عليه اجتناب الفرج منها
واختلفوا في الاستمتاع منها بما تحت الازار بعد ان يجتنب شعائر الدم فروى عن
عائشة وام سلمة ان له ان يطأها ما دون الفرج وهو قول الثوري ومحمد بن الحسن وقالوا
يجتنب موضع الدم وروى مثله عن الحسن والشعبي وسعيد بن المسيب والضحاك
وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس ان له منها ما فوق الازار وهو قول ابى حنيفة
وابن يوسف والاوزاعي ومالك والشافعي قال ابو بكر قوله تعالى (فاعتزلوا النساء
في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) قد انتظم الدلالة من وجهين على حظر ما تحت
الازار احدهما قوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) ظاهره يقتضى لزوم اجتنابها فيما تحت
المنزر وفوقه فلما اتفقوا على اباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة وحكم الحظر

فأقيم فيادونه اذ لم تقم الدلالة عليه والوجه الآخر قوله (ولا تقر بوهن) وذلك في حكم اللفظ الاول في الدلالة على مثل ما دل عليه فلا يخص منه عند الاختلاف الاماقت الدلالة عليه ويدل عليه ايضا من جهة السنة حديث يزيد بن ابي افيصة عن ابي اسحاق عن عمير مولى عمر بن الخطاب ان قرا من اهل العراق سألوا عمر عما يحل لزواج الحائض منها وغير ذلك فقال عنه رسول الله ﷺ فقال لك منها ما فوق الازار وليس لك منها ما تحته * ويدل عليه ايضا حديث الشيباني عن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه عن عائشة قالت كانت احدا اذا كانت حائضا امرها النبي ﷺ ان تتر في فور حيضها ثم يباشرها فايتم ملك اربه كما كان رسول الله ﷺ يملك اربه. وروى الشيباني ايضا عن عبد الله ابن شداد عن ميمونة زوج النبي ﷺ عنه مثله ومن اباح له ما دون المثير احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن انس ان اليهود كانوا يخرجون الحائض من البيت ولا يؤاكلونها ولا يجامعونها في بيت فسلل النبي ﷺ فانزل الله تعالى (وبسئلك عن المحيض) الآية فقال رسول الله ﷺ جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيء الا النكاح وما روى عن عائشة ان النبي ﷺ قال لها فاوليني الحرقة فقالت اني حائض فقال ليست حيضتك في يدك قالوا وهذا يدل على ان كل عضو منها ليس فيه الحيض حكمه حكم ما كان فيه قبل الحيض في الطهارة وفي جواز الاستمتاع. والجواب عن ذلك لمن رأى حظر ما دون مثيرها ان قوله في حديث افس انما فيه ذكر سبب نزول الآية وما كافت اليهود تفعله فاخبر عن مخالفتهم في ذلك وانه ليس علينا اخر اجها من البيت وترك مجالسها وقوله اصنعوا كل شيء الا النكاح جائز ان يكون المراد به الجماع فيادون الفرج لانه ضرب من النكاح والمجامعة وحديث عمر الذي ذكرناه قاض عليه متأخر عنه والدليل على ذلك ان في حديث انس اخبار عن حال نزول الآية وحديث عمر بعد ذلك لانه لم يخبر عن حال نزول الآية وقد اخبر فيه انه سأل النبي ﷺ عما يحل من الحائض وذلك لا محالة بعد حديث افس من وجبين احدهما انه لم يسئل عما يحل منها الا وقد تقدم تحريم اتيان الحائض والثاني انه لو كان السؤال في حال نزول الآية عقيبها لا كنتي عما ذكره افس عن النبي ﷺ انه قال اصنعوا كل شيء الا النكاح وفي ذلك دليل على ان سؤال عمر كان بعد ذلك ومن جهة اخرى انه لو تعارض حديث عمر وحديث افس لكان حديث عمر اولي بالاستعمال لما فيه من حظر الجماع فيادون الفرج وفي ظاهر حديث افس الاباحة والحظر والاباحة اذا اجتمعما فالخطر اولي ومن جهة اخرى وهو ان خبر عمر

بعضه ظاهر القرآن وهو قوله تعالى (فاعترفوا بالنساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يعطرن) وخبر انس يوجب تخصيصه وما يوافق القرآن من الاخبار فهو اولى بما يخصه ومن جهة اخرى وهو ان خبر انس مجمل عام ليس فيه بيان اياحه موضع يمينه وخبر عمر مفسر فيه بيان الحكم الموضوعين مما تحت الارار وما فوقه والله اعلم

(باب بيان معنى الحيض ومقداره)

قال ابو بكر الحيض اسم لمقدار من الدم يتعلق به احكام منها تحريم الصلاة والصوم وحظر الجماع والقضاء العدة واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة بالغة فاذا تعلق بوجود الدم هذه الاحكام كان له مقدار ماسى حيضا واذا لم يتعلق به هذه الاحكام لم يسم حيضا ألا ترى ان الجائض ترى الدم في ايامها وبعد ايامها على هيئة واحدة فيكون ما في ايامها منه حيضا يتعلق هذه الاحكام به مع وجوده وما بعد ايامها فليس بحيض لفقد هذه الاحكام مع وجوده وكذلك تقول في الحامل انها لا تحيض وهي قد ترى الدم ولكن ذلك الدم ليسا لم يتعلق به ما ذكرنا من الاحكام لم يسم حيضا فالمستحاضة قد ترى الدم السائل دهر ا ولا يكون حيضا وان كان كهيئة الدم الذي يكون مثله حيضا اذا رأت في ايامها فالحيض اسم لدم يفيد في الشرع تعلق هذه الاحكام به اذا كان له مقدار ما والنفاس والحيض فيما يتعلق بهما من تحريم الصلاة والصوم وجماع الزوج واجتناب ما يجتنبه الجائض سواء انما يختلفان من وجهين احدهما ان مقدار مدة الحيض ليس هو مقدار مدة النفاس والثاني ان النفاس لا تأثير له في القضاء العدة ولا في البلوغ. وكان ابو الحسن يحد الحيض بأنه الدم الخارج من الرحم الذي تكون به المرأة بالغة في ابتداءها وما تعادله النساء في الوقت بعد الوقت وانما اراد بذلك عندنا ان تكون بالغة في ابتداءها اذ لم يكن قد تقدم بلوغها قبل ذلك من جهة السن او الاحتلام او الاتزال عند الجماع اما اذا تقدم بلوغها قبل ذلك بما وصفناه رأته دما فهو حيض اذ ارأته مقدار مدة الحيض وان لم تصر بالغة في ابتداءها. وقد اختلف الفقهاء في مقدار مدة الحيض فقال اصحابنا اقل مدة الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري وهو المشهور عن اصحابنا جميعا وقد روى عن ابى يوسف ومحمد اذا كان يومين واكثر اليوم الثالث فهو حيض والمشهور عن محمد مثل قول ابى حنيفة وقال مالك لا وقت لتقليل

الحيض ولا لكثيره وحكى عبد الرحمن بن مهدي عن مالك انه كان يرى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما حدثنا عبد الله بن جعفر بن فارس قال حدثنا هارون بن سليمان الجزار قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي بذلك وقال الشافعي اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما وروى عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمة عن علي بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبيرة قال الحيض الى ثلاثة عشر فاذا زادت فهي استحاضة وقال عطاء اذا زادت على خمسة عشر فهي استحاضة وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر ثم رجع عنه الى ما ذكرنا * ومما يخرج به للقاتلين بان اقله ثلاثة ايام واكثره عشرة حديث القاسم عن أبي امامة عن النبي ﷺ قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة فان صح هذا الحديث فلا مدلل عنه لاحد ويدل عليه ايضا حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي وانس بن مالك انهما قالوا الحيض ثلاثة ايام اربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة ويدل ذلك على ما وصفنا من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن جماعة من الصحابة واستفاض ولم يوجد له منهم مخالف فهو اجماع وحجة على من بعدهم وقد روى ما وصفنا عن هذين الصحابين من غير خلاف ظهر من نظر ائمتهم عليهم فثبت حجة الثانية ان هذا الضرب من المقادير التي هي حقوق الله تعالى وعبادات محضة طريق اثباتها التوقيف أو الاتفاق مثل اعداد ركعات الصلوات والمفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرائض الابل في الصدقات ومثله مقدار مدة الحيض والطهر ومنه مقدار المهر الذي هو مشروط في عقد النكاح والعمود قدر التشهد في آخر الصلاة فتى روى عن محمد بن يحيى فيما كان هذا وصفه قول في تحديده من ذلك واثبات مقداره فهو عندنا توقيف اذ لا سبيل الى اثباته من طريق المقاييس * فان قيل ليس يمنع ان يكون مقدار الحيض معتبرا بعبادات النساء فيجب الرجوع اليها فيه ويدل عليه قوله ﷺ لحنة بنت جحش تحيض في علم الله سنا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر فردها الى العادة واثبت سنا أو سبعا فجاء على هذا ان يكون قول من قال بالعمرة في اكثره وبالثلاث في اقله انما صدر عن العادة عنده * قيل له انما الكلام بيننا وبين مخالفتنا في الاقل الذي لا نقص عنه وفي الاكثر الذي لا يزداد عليه وقد اتفق الجميع على المذكور من المدخول في قصة حمنة وهو سنا أو سبعا ليس بمحدث في ذلك وانه لا اعتبار به في اثبات التحديد فستطاع الاحتجاج به في موضع الخلاف وقوله لحنة تحيض في علم الله سنا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر يصلح ان يكون دليلا مبتدأ لصحة قولنا

من قبل ان قوله كما تحيض النساء في كل شهر لما كان مستوعبا لجنس النساء اقتضى ان يكون ذلك حكم جميع النساء وذلك بنفي ان يكون حيض امرأ أقل من ذلك فهو لا قيام دلالة الاجماع على ان الحيض قد يكون ثلاثا لما جاز لاحد ان يجعل الحيض اقل من ست أو سبع فلما حصل الاتفاق على كون الثلاث حيضا خصصناه من عموم الخبر وبقي حكم مادون الثلاث منقيا بمقتضى الخبر * ويخرج عنه في اكثر الحيض * ويدل على ذلك ايضا ما روى عنه عليه السلام انه قال ما رأيت ناقصات عقل ودين اغلبن لعقول ذوى الالباب منهن فقبيل ما نقصان دينهن فقال تحكت احداهن الايام واليالي لا تصلي فدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام واليالي واقلها ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام ويدل عليه حديث الامش عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت أبي حبيش اجتنبي الصلاة ايام حيضك ثم اغتسلي وتوضأي لكل صلاة وروى الحكم عن أبي جعفر ان سودة قالت لابي عليه السلام اني استعاض فمرها ان تقعد ايام حيضها فاذا مضت توضأت لكل صلاة وصلت وفي بعض الفاظ حديث فاطمة بنت أبي حبيش دعي الصلاة بعدد الايام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وفي حديث أم سلمة عنه صلى الله عليه وسلم في المرأة التي سالتها تهرق الدم فقال لتنظري عدد اليالي والايام التي كفت تحيضن من الشهر فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر ثم لتغتسل ولتصل وروى شريك عن أبي اليقظان عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عنه صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها ثم تغتسل وتوضأ لكل صلاة وفي بعض الفاظ هذا الحديث تدع الصلاة ايام اقرائها وامر النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت أبي حبيش والمرأة التي روت قصتها أم سلمة ان تدع الصلاة ايام حيضها من غير مسئلة منه لها عن مقدار حيضها قبل ذلك وجب بذلك ان تكون مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام وهو ما بين الثلاثة الى العشرة ولو كان الحيض يكون اقل من ثلاث لما اجابها بذكر الايام واليالي وقال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها وذلك لفظ عام في سائر النساء واسم الايام اذا اطلقت في عدد محصور يقع اقله على ثلاثة واكثره على عشرة ولا بد من ان يكون له عدد محصور يضاف اليه الايام فوجب ان يكون عدده ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ووجه آخر وهو انه متى تقدمت معرفة الوقت الذي اضيفت اليه الايام فان اسم الايام لا يتناول عددا محصورا نظيره قول القائل ايام السنة فلا تختص بالثلاثة ولا بالمشرة وقوله (اياما معدودات) لم تختص

بما بين الثلاثة الى العشرة لانه قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فلما أضافها الى الوقت الذى قد تقررت معرفته عند المخاطبين لم يختص بما بين الثلاثة الى العشرة وقوله تدع الصلاة ايام حضيها و ايام أقرأها لم يتقدم عند السامعين عدد ايامها فيكون ذكر الايام اجمالا يهادون ما يختص به من العدد فوجب أن يكون محمولا على ما يختص به من هذا العدد وهو ما بين الثلاثة الى العشرة وانما كان ذلك كذلك لان اسم الايام قد تطلق ويراد بها وقت مبهم كما يطلق اسم الليالى على وقت مبهم ولا يراد بها سواد الليل فاذا تقدمت معرفة الوقت المضاف اليه الايام فذكر الايام فيه بمعنى الوقت المبهم الذى لا يراد به عدد قال الشاعر

ليالى تصطاد الرجال بفاحم

ولم يرد به سواد الليل دون بياض النهار وقال آخر

واذكر ايام الحى ثم انثنى على كبدى من خشية ان تصدما

وليست عشيّات الحى برواج اليك ولكن خل عينيك تدمعا

ولم يرد بذكر الايام بياض النهار ولا بذكر العشيّات واخاره وانما اراد وقتا قد تقررت معرفته عند المخاطب وكقوله تعالى (فاصبح من النادمين) ولم يرد به أول النهار دون آخره وقال الشاعر

اصبحت عاذلى معنله

ولم يرد به الصباح دون المساء وقال لبيد

وامسى كاحلام النيام نعيمهم وأى نعيم خلته لا يزال

ولم يرد به المساء دون الصباح وانما اراد وقتا مبهما وهذا اشهر في اللغة من أن يحتاج فيه الى الاكتمار من الشواهد فلما انقسم اسم الايام الى هذين المعنيين قلنا فاجبا تقررت معرفته اذا اضيف اليه الايام فعناه الوقت وما كان منه حكما مبتدا فهو محمول على ما تصح اضافة الايام اليه فعناها اذا عين وهو ما بين الثلاثة الى العشرة ووجه آخر وهو انه لما كان في مفهوم لسان العرب ان اسم الايام اذا اضيف الى عدد لم يقع الاعلى ما بين الثلاثة الى العشرة ولا يفارق هذا العدد اسم الايام بحال لانك اذا قلت احد عشر لم تقل اياما وانما تقول احد عشر يوما وكذلك اذا اطلقت ايام الشهر فقلت ثلاثين لم يحسن عليه اسم الايام وقلت ثلاثين يوما فلما كان اسم الايام مع ذكر العدد المضاف لا يقع الاعلى ما بين الثلاثة الى العشرة علمنا انها حقيقة فيه محمولة على حقيقته ولا تصرف عنه

الغيره الا بدلالة لانه مجاز من حيث جاز أن ينفي عنه اسم الايام بحال وهو اذا عين عدده اضيفت الايام اليه . فان قيل لما قل دعى الصلاة أيام اقرائك فجعل الايام واقفا لها ثلاثة للاقراء وهي جمع اقله ثلاثة حصل لكل يوم قرء . قيل له المراد بقوله أيام اقرائك حيضة واحدة بدلالة أن من كانت عاداتها في الحيض ما بين الثلاثة الى العشرة مراده ذلك لا محالة ومعلوم ان المراد في مثلها بقوله اقرائك حيضة واحدة فكذلك من لا عادة لها ويدل على ذلك قوله ثم اغتسلي وتوضأي لكل صلاة ومعلوم ان مراده عند مضى كل حيضة فعلنا ان المراد بقوله ايام اقرائك ايام حيضة وايضا قل في حديثنا لامض التي ذكرنا اياما بحيضك وفي غيره أيام حيضك وقال فلتدع الصلاة الايام واليالي التي كانت تقدم وقال قصان دينين تمكت احداهن الايام واليالي لاتصل ولم يذكر الاقراء في هذه الاخبار وانما ذكر الحيض فوجب بمقتضاها أن يكون الحيض أياما وان ما لا يقع عليه اسم الايام فليس بحيض لانه عليه السلام قصد الى بيان حكم جميع النساء في الحيض وقد حدث محمد بن شعاع قال حدثنا يحيى بن أبي بكير قال حدثنا اسرائيل عن عثمان بن سعيد عن عبد الله بن أبي مليكة عن فاطمة بنت أبي حبيش ذكرت قصتها فقال رسول الله عليه السلام لمائثة مري فاطمة فالتمسك كل شهر عدد أيام اقرائهم ثم تنسل فابان في هذا الحديث عن مراده بذكر الاقراء وانها حيضة في كل شهر لانه قال تمسك كل شهر عددا أيام اقرائهم وقد اخبر في حديث آخر ان عادة النساء في كل شهر حيضة واحدة بقوله لحنه تحيض في علم الله سنا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر فان قيل كيف يجوز أن تسمى الحيضة الواحدة اقراء والحيضة الواحدة انما هي قرء واحد فيلبي أن تكون الاقراء اصبا لجماعة حيض . قيل له لما كان القرء اصبا لدم الحيض جاز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء على انها عبارة عن اجزاء الدم كما يقال ثوب اخلاق يراد به العبارة عن كل قطعة منه وقال الشاعر

جاء الشتاء وقبض اخلاق شراذم يضحك منه التواق

فسمى القميص الواحد اخلاقا لانه اراد العبارة عن كل قطعة منه كذلك جاز أن تسمى الحيضة الواحدة اقراء عبارة بها عن اجزاء الدم . فان قيل ان اسم الايام قد يقع على يومين فيجب ان يجعل اقل الحيض يومين لوقوع الامر عليها . قيل له انما يطلق اسم الايام عليها مجازا وحقيقتها ثلاثة فافوقها وحكم الله أن يحمل على حقيقتها حتى تقوم الدلالة على جواز صرفه الى المجاز ودليل آخر وهو ان مدة اقل الحيض واكثره لم

يكن لتأسيسه الى اثبات مقدارها من طريق المقاييس وكان طريقها التوقيف أو الاتفاق على ما تقدم من بيانه في هذا الباب ثم اتفق الجميع على أن الثلاث حيض وكذلك العشر واختلفوا فيما دون الثلاث وفوق العشر اختلفوا ما اتفقوا عليه ولم تثبت ما اختلفوا فيه لعدم ما يوجب من توقيف واتفاق . فان قيل فقد اتفق الجميع على أن المبتدأة تترك الصلاة في أول ما ترى الدم وان كانت رؤيته يوم أو ليلة فدل على أن اليوم واليلة حيض ومن ادعى ان ذلك الدم لم يكن حيضا احتاج الى دالة لانه قد حكم له بحكم الحيض بدلا فلا ينقض هذا الحكم الا بدالة توجب نقضه وهذا يوجب أن يكون الحيض يوما وليلة * قيل له وقد اتفقوا على انها تترك الصلاة اذ ارأته وقت صلاة فينبغي أن يكون ذلك دليلا على أن مدة الحيض وقت صلاة فلما يدل امرها باياها بترك الصلاة اذ ارأت الدم وقت صلاة على أن اقل الحيض وقت صلاة بل كان حكم ذلك الدم امرعى منتظرا به استكمال مدة الحيض على اختلافهم فيها كذلك اليوم واليلة . فان قيل لما قال الله تعالى (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) فقد اوجب علينا الزجوع الى قولها حين وعظما بترك الكتان * قيل له ليس هذا من مسئلتنا في شيء وانما هو كلام في قبول خبرها اذا اخبرت عما خلق الله في رحمها ونحن نجعل القول قولها في ذلك واما الحكم بان ذلك الدم حيض أو ليس بحيض فليس ذلك اليها لان ذلك حكم وليس الحكم مخلوقا في رحمها فارجع الى قولها * قال أبو بكر وجميع ما قدمنا من ذلك منتظم دالة على بطلان قول من جده مقدار أقل الحيض بيوم وليلة وعلى بطلان قول من لم يجعل لقليل الحيض ولا لكثيره مقدار معلوما وعلى فساد قول من اعتبر عادة نساءها وبدل على بطلان قول من اسقط اعتبار المقدار في قليله وكثيره انه لو كان كذلك لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود منها فيجب على هذه القضية ان لا تكون في الدنيا مستحاضة لوجود الدم وكون جميعه حيضا وقد علمنا بطلان ذلك بالسنة واتفاق الامة فان طاعة بنت أبي حبيش قالت للنبي ﷺ اني استحاض فلا اطهر فاخاف أن لا يكون لي في الاسلام حفظ واستحيضت حمنة سبع سنين فلم يقل الشارع لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرها ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فلا بد من أن يكون لما كان منه حيضا مقدار موقت وهو ما اخبر عن مقداره بذكر الايام ويلزم ايضا من لا يجعل لأقل الحيض ولا لكثيره مقدارا معلوما ان يجعل دم المبتدأة اذا استمرها كله حيضا وان رأته سنة لقد عادة الحيض منها وجود الدم في رحمها وهذا خلف من القول

متفق على إطلاقه . فان قيل لما كان النفس مثل الحيض فيما يتعلق به من الحكم ولم يكن لاقله حدم معلوم فكذلك الحيض . قيل له انما ابتنا ذلك تقاسا بالاتفاق ولم تقس عليه الحيض اذ ليس طريق اثباته المتماثل . وقد احتج الفريقان من مثبتي القليل والكثير من الدم حيضا ومن قدره بيوم ولية بقوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض) وقول النبي ﷺ اذا اقبأت الحيضة فدعى الصلاة اذ كان ظاهره يقتضى القليل والكثير لانه ليس في اللفظ توقيف فاذا رأت الدم بوما ولية فقد تناوله الظاهر فيقال لهم انما يجب ان يثبت ذلك حيضا حتى يعتزلها فيه اذ ليس في اللفظ دلالة على كيفية الحيض ولا على معناه وصفته فاذا ثبت انه حيض حيثما جرى فيه حكم الآية والخبر ومتى اختلفوا فيه لم يكن في هذه الآية دليل على معناه ودعوى الحكم لان تكون دليلا في المسئلة . فان قيل قديين الشارع علامة دم الحيض وصفته بما يغني عن اعتبار المقدار معه بقوله دم الحيض هو الاسود المحتمل فني وجد الدم بهذه الصفة كان حيضا * قيل له لا خلاف ان الدم الذي ليست هذه صفته قد يكون حيضا اذ ارأته في أيامها او رأتها وهي مبتدأة وقد يوجب على هذه الصفة ببدأ أيامها أو في أيامها فيكون ما في أيامها منه حيضا وما بعد أيامها استحاضة فغير جائز أن يكون النبي ﷺ جعل وجود هذه الصفة علما للحيض ودليلا عليه وهي توجد مع عدمه وتعدم مع وجوده وانما وجه ذلك عندنا انه لم يعلم ذلك من حال امرأة يمينها وان حيضها يبدأ يكون بهذه الصفة فآخبر عن حكمها خاصة دون غيرها فلم يحز اعتبارها في غيرها . وقد احتج الفريقان ايضا من مثبتي مقدار اقل الحيض بوما ولية ومن نافي تقديره بقوله تعالى (ويسئلونك عن الحيض قل هو اذى) فزعم من أسقط اعتبار المقدار انه لما وصف الحيض بكونه اذى فحيثما وجد الاذى فهو حيض بغير اعتبار التوقيف اذ ليس في الآية ذكر المقدار ومن قال باليوم واليلة يقول ان ظاهره يقتضى وجود الاذى في اليوم واليلة حيضا وفيما دونه وخصصنا مادونه بدلالة بقى حكم اللفظ في اليوم واليلة فيقال لهم ينبغي ان يثبت الحيض او لا حتى تثبت هذه الصفة وهي كونه اذى لانه تعالى انما جعل الحيض اذى ولم يجعل الاذى حيضا وقد علمنا انه ليس كل اذى حيضا وان كل حيض اذى كما انه ليس كل نجاسة حيضا وان كان كل حيض نجاسة فوجب ان يثبت الحيض حتى يكون اذى وايضا معلوم انه لو كان مراده ان يجعل الاذى اسم الحيض انه لم يرد به ان كل اذى حيض لان سائر ضروب الاذى ليست بحيض فيحصل حيثما المراد اذى منكرا

اذيحتاج في معرفته الى دلالة من غيره حتى اذا حصلت لنا معرفته حكما فيه بحكم الحيض وايضا فان الاذي اسم مشترك يقع على أشياء مختلفة المعاني وما كان هذا وصفا من الاسماء فليس يجوز أن يكون موهوما. واحتج بعض من جعل اكثر الحيض خمسة عشر يوما ان النبي ﷺ قال ما رأيت فاقصات عقل ودين أغلب لمقول ذوى الالباب منهن فقليل وما نقصان دينهن فقال تمكت احداهن نصف عمرها لا تصلي قال وهذا يدل على أن الحيض خمسة عشر يوما ويكون الطهر خمسة عشر يوما لانه اقل الطهر فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان اكثر الحيض اقل من ذلك لم توجد امرأة لا تصلي نصف عمرها * فيقال له لم ير واحد نصف عمرها وانما روى على وجهين احدها شطر عمرها والاخر تمكت احداهن الايام والليالي لا تصلي فاما ذكر نصف عمرها فلم يوجد في شيء من الاخبار وقوله شطر عمرها لا دلالة فيه على انه اراد النصف لان الشطر هو بمثلة قوله طائفة وبعض ونحو ذلك قال الله تعالى (قول وجهك شطر المسجد الحرام) وانما اراد ناحيته وجهته ولم ير نصفه وقد بين مقدار ذلك الشطر في قوله ﷺ تمكت احداهن الايام والليالي لا تصلي فوجب أن يكون هو المراد دون غيره ومع ذلك فانه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ماضى من عمرها قبل البلوغ من عمرها وهو طهر بلا حيض فلو جاز ان يكون الحيض بعد البلوغ خمسة عشر يوما الى انقضاء عمرها وكان طهرها مع ذلك خمسة عشر لما حصل الحيض نصف عمرها فلعنا بطلان قول من زعم ان حيضا قد يكون نصف عمرها

(ذكر الاختلاف في اقل مدة الطهر)

قال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن صالح والشافعي أقل الطهر خمسة عشر يوما وهو قول عطاء وامام مالك بن افس فانه لا يوقت فيه شيئا في احدي الروايات وفي رواية عبد الملك بن حبيب عنه ان الطهر لا يكون اقل من خمسة عشر وقال الاوزاعي قد يكون الطهر اقل من خمسة عشر ويرجع فيه الى مقدار طهر المرأة قبل ذلك وقد حكى عن الشافعي انه ان علم ان طهر المرأة اقل من خمسة عشر جعل القول قولها وذكر الطحاوي عن أبي عمران عن يحيى بن اكثم انه قال اقل الطهر تسعة عشر يوما واحتج فيه بان الله تعالى جعل عدل كل حيضة وطهر شهر او الحيض في العادة اقل من الطهر فلم يجز أن يكون الحيض خمسة عشر فوجب أن يكون عشرة وان يكون باقي الشهر طهر او هو

تسعة عشر لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد حكينا عن سعيدين جبيران الطهر أقله ثلاثة عشر يوما والدليل على أن أقله خمسة عشر يوما أنه لما كان أكثر الحيض عشرة أيام وقد جعل الله تعالى الشهر الواحد بدلا من حيض وطهر وجب أن يكون الطهر أكثر منه لأن النبي ﷺ قال لحنة تحيض في علم الله ستاوسبما كما تحيض النساء في كل شهر فثبت الست أو السبع حيضا وجعل في الشهر طهرا اقتضى ذلك أن يكون هذا حكم جميع النساء ما لم تقم الدلالة على خمسة عشر يوما ولم تقم على عشرة ولا على ثلاثة عشر فلا يكون ذلك طهرا صحيحا وأيضا لما كان الطهر من الحيض يلزم به الصلوات أشبه الإقامة فلما كان أقل الإقامة عندنا خمسة عشر يوما لم يكن لا أكثرها غاية وجب أن يكون الطهر من الحيض كذلك وأيضا أن طريق إثبات مقدار الطهر التوقيف أو الاتفاق وقد ثبت باتفاق فقهاء السلف أن خمسة عشر يكون طهرا صحيحا واختلفوا فيها دونها ووقفنا عند الاتفاق ولم نثبت ما دونها طهرا لعدم التوقيف والاتفاق فيه وأما ما حكى عن يحيى بن أكرم من تقديره الطهر تسعة عشر يوما فإنه يفسد من وجوه أحدها أن اتفاق السلف قد سبقه في كون الطهر خمسة عشر فلا يكون خلافا عليهم ولأن من تقدمه اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه قال عطاء خمسة عشر يوما قال سعيدين جبير ثلاثة عشر يوما قال مالك في بعض الروايات خمسة عشر وفي بعضها عشرة ولم يقل أحد منهم تسعة عشر ويفسد من جهة أنه أثبت له مقدارا من غير توقيف والاتفاق وذلك غير جائز فيها هذا وصفه وأما احتجاجه بما قدمنا ذكره فلا معنى له ولا يوجب ما ذكرنا وذلك لأنه معلوم أن ما أقامه الله من الشهر الواحد مقام حيضة وطهر غير مانع وجود حيضة وطهر في أقل من شهر لأنه لو كان حيضها ثلاثة أيام حصل لها حيضة وطهر في أقل من شهر وإذا لم يدل إيجاب الله تعالى شهرا عن حيضة وطهر على وجود حيضة وطهر في أقل منه وجاز نقصان الحيض عن عشرة حتى تستوفي لها حيضة وطهر في أقل من شهر وتنقضي عدتها بالحيض في أقل من ثلاثة أشهر وأن لم يجز أن تنقضي عدتها إذا كانت بالشهر في أقل من ثلاثة أشهر لم يمتنع أن ينقص الطهر بعد استيفاء الحيضة عشرة فيكون أقل من تسعة عشر يوما فبان بما وصفنا أن ما ذكره ليس بدليل على وجوب الاختصار في أقل الطهر على تسعة عشر يوما وإنما يدل ذلك على أن الطهر قد يكون هذا التقدر ولا دلاله فيه على أنه لا يكون أقل منه والله أعلم

(ذكر الاختلاف في الطهر المعارض في حال الحيض)

قال أصحابنا جميعا فيمن ترى يوما وما يوم ما طهرا ان ذلك كدم متصل وكذلك قال أبو يوسف اذا كان الطهر بين الدمين اقل من خمسة عشر فهو كدم متصل وقال محمد اذا كان الطهر الذي بين الدمين اقل من ثلاثة ايام فهو كدم متصل واذا كان ثلاثة ايام او اكثر من العشرة فانه ينظر الى الدمين والطهر الذي بينهما فان كان الطهر اكثر منهما فصل بين الدمين وان كانا سواء او اقل فهو كدم متصل ومتى كان الطهر اكثر من الدمين فصل بينهما اعتبر كل واحد من الدمين بنفسه فان كان الاول منهما ثلاثة ايام فانه يكون حيضا وكذلك ان لم يكن الاول ثلاثة او كان الاخر منهما ثلاثة ايام فانه يكون حيضا وان لم يكن واحد منهما ثلاثة ايام فليس واحد منهما بحيضا وقال مالك اذا رأت يوما وما يوم ما طهرا او يومين ثم رأت دما كذلك فانه تلغى ايام الطهر وتضم ايام الدم بعضها الى بعض فان دام بها ذلك استظهرت بثلاثة ايام على ايام حيضها فان رأت في خلال ايام الاستظهار ايضا طهر الغاء حتى يحصل ثلاثة ايام دم الاستظهار وايام الطهر تصلى وتصوم وياتيها زوجها ويكون ما جمع من ايام الدم بعضها الى بعض حيضة واحدة ولا يمتد بايام الطهر في عدة من طلاق فاذا استظهرت بثلاثة ايام بعد ايام حيضها تنوضا لكل صلاة وتنفل كل يوم اذا انقطع عنها من ايام الطهر وانما امرت بالنفل لانها لا تدري لعل الدم لا يرجع اليها وحكي الربيع عن الشافعي نحو ذلك * قال ابو بكر معلوم ان الحائض لا ترى الدم ابدا سائلا وكذلك المستحاضة انما تراه في وقت وينقطع في وقت ولا خلاف ان اقطاع دمها ساعة ونحوها لا يخرجها من حكم الحيض في وقت رؤية الطهر وانقطاع الدم في مثل هذا الوقت وان ذلك كله كدم متصل كما قالوا جميعا في اقطاعه ساعة ونحوها ولان الطهر الذي بينهما ليس بطهر صحيح عند الجميع لان احدا لا يجعل الطهر الصحيح يوما ولا يومين ولم يقل احد ان الطهر الذي بين الحيضتين يكون اقل من عشرة ايام على ما بيناه فيما سلف وايضا لو كان طهر اليوم واليومين الذي بين الدمين طهر اوجب الصلاة والصوم لو جبان يكون كل واحد من الدمين حيضة تامة فلما اتفق الجميع على ان هذا القدر من الطهر غير معتد به في الفصل بين الدمين وجعل كل واحد منهما حيضة تامة وجبان يسقط حكمه ويصير مع ما قبله ويمد من الدم كدم متصل * وقد اختلفت في الصفرة والكدر في ايام الحيض فروى عن ام عطية الانصارية قالت كنا لا نمتد بالصفرة ولا بالكدر بعد النفل شيئا واتفق فقهاء الامصار على ان الصفرة في ايام الحيض حيض منهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والليث وعبد الله بن الحسن

والشافعي واختلفوا في الكدرة فقال جميع من قدمنا ذكرهم انها حيض في ايام الحيض وان لم يتقدمها م وقال ابو يوسف لا تكون الكدرة حيضا الا بعد الدم وقد روي عن عائشة واسماء بنت ابى بكر قالتا لا تصلى الخائض حتى ترى القصة البيضاء ولم يختلفوا في ان الكدرة حيض بعد الدم فلما كان وجودها عقيب الدم دليلا على ان الكدرة من اختلاط اجزاء الدم وجب ان يكون ذلك حكما اذا وجدت في ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وان يكون الوقت المعتاد فيه الدم دلالة على ان الكدرة من اختلاط اجزاء الدم بالبياض والدليل على ان الوقت تاتى في ذلك ان المرأة ترى الدم في ايام حيضها وبعد ما فيه يكون ماراته في ايامها حيضا وما بعد ايامها غير حيض وكان الوقت علما لكونه حيضا ودلالة عليه فمكذلك يجب ان يكون الوقت دليلا على ان الكدرة من اجزاء دم الحيض وان يكون حيضا وقد اختلف في حيض المبتدأة اذا رأت الدم واستمر بها فقال اصحابنا وجميعا عشرة منها حيض وما زاد فهو استحاضة الى آخر الشهر فيكون حيضها عشرة طهرها عشرين ولم يذكر عنهم خلاف في الاصول وقال بشر بن الوليد عن ابى يوسف تاخذ في الصلاة الثلاث اقل الحيض وفي الزوج بالعشرة ولا تقضى صوما عليها الا بعد العشرة وتصوم العشر من رمضان وتقضى سبعا منها وقال ابراهيم النخعي تعد مثل ايام نسايتها وقال مالك تعد ما تعد نحوها من النساء ثم هي مستحاضة بعد ذلك وقال الشافعي حيضا اقل ما يكون يوما وليلة والدليل على صحة القول الاول اتفاق الجميع على انها مأمورة بترك الصلاة الى اكثر الحيض على اختلافهم فيه فضاوت محكوما لها بحكم الحيض في هذه الايام ومثلها يجوز ان يكون حيضا فوجب ان تكون العشرة كلها حيضا لوقوع الحكم لها بذلك وعدم عادتها بخلافه الا ترى ان الكل يقولون ان الدم لو اقطع عن العشرة لكان كله حيضا فثبت ان العشرة محكوم لها فيها لحكم الحيض وغير جائز تقض ذلك الا بدلالة وايضا فلو كان ما زاد على الاقل مشكوكا فيه بعد وجود الزيادة على الاكثر لكان الاول ان لا ينقض ما حكمنا به حيضا بالشك الا ترى انه عليه السلام حكم للشهر الذي ينعم الهلال في آخره ثلاثين بقوله فان غم عليكم فعدوا ثلاثين لما كان ابتداء الشهر بقينا لم يحكم باقتضائه بالشك فان قيل فن كانت لها عادة دون العشرة فزاد الدم ردت الى ايام عادتها ولم يكن حكمنا لها بدبا في الزيادة بحكم الحيض مانعنا من اعتبار ايامها وكذلك من رأت الدم في اول ايامها كانت مأمورة بترك الصلاة ودون الثلاث فان اقطع ما دون الثلاث حكمنا بان ماراته لم يكن حيضا وان تم ثلاثا كان حيضا قيل له اما لى كان لها ايام

معرفة فان حكم الزيادة لم يقع إلا مراعى معتبراً باقطة في العشرة لقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرأها فقتضى ذلك كون الزيادة مراعاة لعلنا بان لها أياماً معروفة وأما المبتدأة فلم يكن لها قبل ذلك أيام يجب اعتبارها فذلك كانت رؤيتها الدم في العشرة غير مراعاة بل عندنا ان ما رأت المبتدأة في العشرة فهو كالعادة يصير ذلك أياماً لها في العدد والوقت وإذا كان كذلك لم يحجز ان يكون الدم الذي رأت المبتدأة في العشر مراعى بل واجب ان يحكم لها فيه بحكم الحيض اذ كان مثله يكون حيضاً وامامنا رأت الدم في اول أيامها وحكمتها لها فيه بحكم الحيض في باب الامر بترك الصلاة والصيام ثم اقطعه دون الثلاث يخرج عنه كونه حيضاً فلان ذلك وقع مراعى في الابتداء لعلنا بان لاقول الحيض مقدارا متى قصر عنه لم يكن الدم الذي رأت حيضاً فمن اجل ذلك وقع مراعى وليس للمبتدأة بعد رؤيتها الدم ثلاثاً حال يجب مراعاتها فوجب ان تكون العشرة كلها حيضاً لعدم الدلالة الموجبة للاقتصار به على ما دونها وأما ابو يوسف فانه جعلها بمنزلة من كان حيضها خمساً وستاً فكانت شاكّة في السنة وقالوا جميعاً انها تأخذ بالاقول في الصلاة وكذلك الميراث والجمعة وتأخذ في الزواج والاكثر احتياطاً وكذلك المبتدأة قال ابو بكر وليس هذا نظير المسئلتنان من قبل ان هذه قد كانت لها أيام معروفة وقد تيقنا الحسنة وشككنا في الستة فاحتطنا لها في الصلاة والصوم واحتطنا ايضا في الزواج فلم نبصها لهم بالشك والمبتدأة ليس لها أيام يجب اعتبارها فإراثة من الدم الذي يكون مثله حيضاً فهو حيض ولا معناردها الى اقل الحيض اذ ليس معنار دلالة توجب ذلك ويفسد هذا القول ايضا من جهة ان اقل الحيض ليس بمعادة لها فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه في امتناع وجوب رداليه فوجب حينئذ اعتبار الاكثر لو وقع الحكم بكونه حيضاً وعدم الدلالة على قبح هذا الحكم ويدل ايضا على صحة قول ابن حنيفة ان الله تعالى جعل عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة اشهر بدلا من الحيض فجعل مكان كل حيضة وطهر شهر فدل ذلك على انه اذا استمر بها الدم ولم تكن لها عادة فواجب ان تستوفي لها حيضة وطهر ومعلوم انه ليس لاكثر الطهر حد معلوم ولا اكثر الحيض مقدار معلوم فوجب ان يستوفي لها اكثر الحيض ويكون بقية الشهر طهر الا انه ليس بمقدار من الطهر في بقية الشهر بالا اعتبار اولى من غيره فوجب ان يكون المستبر من الطهر لبقية الشهر هو الذي يبقى بعد اكثر الحيض ألا ترى انك اذا قصصت الحيض من العشرة حاجت ان تزيد ما قصصته منها في الطهر وليس زيادة الطهر بان يكون خمسة او

سنة فوجب ان يعتبر اكثر الحيض ويجعل الباقي من الشهر طهر او يدل على وجوب
استيفاء حيضة وطهر في الشهر لهذه المبتدأ قوله عليه السلام لحنة تحيض في علم الله سنا او
سبعاً كما تحيض النساء في كل شهر فاحر ان مادة النساء في كل شهر حيضة وطهر * فان قيل
فهل اعتبر لها سنا او سبعاً كما قال عليه السلام * قيل له لم يقل ذلك لوجوه احدها اننا لنعلم
احداً من اهل العلم قال ذلك في المبتدأ والثاني ان هذه كانت مادة المرأة المخاطبة بذلك
اعنى سنا او سبعاً فلا يعتبر بها غيرها فاستدلنا من الخبر بما وصفتنا صحيح لانا اردنا
اثبات الحيضة والطهر في الشهر في المنعارف المعتاد واما قول من قال انها تعد مثل
حيض نسأً فلا معنى له لان النبي عليه السلام لم يرد المستحاضة الى وقت نسأًها وانما رد
واحدة الى مادتها فقال تعد ايام اقرأها وامر اخرى ان تعد في علم الله سنا او سبعاً
وامر اخرى ان تقتل لكل صلاة ولم يقل لواحدة منهن اقمي ايام نسأًك وايضا
فان ايام نسأًها والاجنبات ومن كان دون سنها وفوقها سواء وقد يتقن في السن مع
اختلاف عاداتهن في الحيض فليس للنسأً في ذلك خصوصية دون غيرهن * وقد تنازع
اهل العلم في قوله تعالى (ولا تروهن حتى يطهرن) فاذا طهرن فآهون) فمن الناس من
يقول ان اقطاع الدم بوجوب اباحة وطئها ولم يفرقوا في ذلك بين اقل الحيض واكثره
ومنهم من لا يجوز وطأها الا بعد الاغتسال في اقل الحيض واكثره وهو مذهب
الشافعي وقال اصحابنا اذا اقطع دمها وياها دون العشرة فهي في حكم الحائض حتى
تغتسل اذا كانت واجدة للماء او يغشى عليها وقت الصلاة فاذا كان احد هذين خرجت
من الحيض وحل لزوجها وطؤها واقتضت عدتها ان كانت آخر حيضة واذا كانت
ايامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمعنى العشرة وتكون حيثئذ بمنزلة امرأة
جنب في اباحة وطء الزوج وانقضاء العدة وغير ذلك * واحتج من المبح
وطأها في سائر الاحوال عند مضي ايام حيضها واقطاع دمها
قبل الاغتسال بقوله (ولا تروهن حتى يطهرن) وحتى غاية تقتضي ان يكون حكم
ما بعدها بخلافه فذلك محمول في اباحة وطئها باقطاع الدم كقوله تعالى (حتى مطلع
الفجر) (وقاتلوا التي تبني حتى تقي الى امر الله) (ولا جنب الا ما يرى سبيل حتى
تغتسلوا) فكأن هذه نهايات لما قدر بها وكان حكم ما بعدها بخلافه فكذلك قوله (حتى
يطهرن) اذا قرئ بالتخفيف فمنها اقطاع الدم وقالوا قد قرئ (حتى يطهرن)
بالتشديد وهو محتمل ما يحتمله قوله (حتى يطهرن) بالتخفيف في ادبه اقطاع الدم اذ

جائز ان يقال ظهرت المرأة وتظهرت اذا انقطع دمها كما يقال تقطع الحبل وتكسر الكوز
والمنى انقطع وانكسر ولا يقتضى ذلك فعلا من المصوف بذلك واحتج من حظر
وطأها في كل حال حتى تغتسل بقوله (فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله) فشرط
في اباحته شيئين احدهما انقطاع الدم والاخر الاغتسال لان قوله (فاذا تطهرن)
لا يحتمل غير الغسل وهو كقول القائل لا تعطز يدا شيئا حتى يدخل الدار فاذا دخلها
وقعد فيها فاعطه دينارا فيمقل به ان استحقاق الدينار موقوف على الدخول والقعود
جميعا وكقوله تعالى (فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما
ان يترابعا) فشرط الامرين في احلالها الاول فلا تحمل له فاحدها كذلك قوله تعالى
(فاذا تطهرن فأتوهن) مشروط في اباحة الوطء المعنيين وهو الطهر الذي يكون بانقطاع
الدم والاغتسال قال ابو بكر قوله تعالى (حتى يطهرن) اذا قرىء بالتخفيف فاعلم هو
انقطاع الدم لا الاغتسال لانها لو اغتسلت وهي حائض لم تطهر فلا يحتمل قوله (حتى
يطهرن) الا معنى واحدا وهو انقطاع الدم الذي به يكون الخروج من الحيض واذا
قرىء بالتشديد احتمل الامر من انقطاع الدم ومن الغسل لما وصفنا آقا فاصارت
قراءة التخفيف محجة وقراءة التشديد متشابهة وحكم التشابه ان يحمل على الحكم
ويروا اليه فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد وظاهرهما يقتضى اباحة الوطء بانقطاع
الدم الذي هو خروج من الحيض واما قوله (فاذا تطهرن) فانه يحتمل ما احتملته قراءة
التشديد في قوله (حتى يطهرن) من المعنيين فيكون بمنزلة قوله ولا تقر بهن حتى يطهرن
فاذا تطهرن فأتوهن ويكون كلاهما مستقما كما تقول لا تعطه حتى يدخل الدار
فاذا دخلها فاعطه ويكون تأكيدهما للحكم الغاية وان كان حكما بخلاف ما قبلها واذا كان
للاحتمال فيه مساغ على الوجه الذي ذكرنا وكان واجبا حمل الغاية على حقيقتها والذي
يقضيه ظاهر التلاوة اباحة وطئها بانقطاع الدم الذي يخرج به من الحيض ومن جهة
اخرى فيها احتمال وهو ان يكون معنى قوله (فاذا تطهرن) فاذا حل لهن ان ينظرن بالماء
او التيميم كقوله اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم معناه قد حل له الافطار وقوله من
كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل معناه قد جاز له ان يحمل وكما يقال للمطلقة
اذا انقضت عدتها انها قد حلت للزواج ومعناه قد حل لها ان تزوج وعلى هذا المعنى
قال النبي ﷺ لفأطمة بنت قيس اذا حلت فأذيني (٧) واذا احتمل ذلك لم تزل الغاية
عن حقيقتها بحظر الوطء بعدها واما قوله تعالى (فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا

غيره) فان الغاية في هذا الموضع مستعملة على حقيقتها فكسح الزوج الثاني وهو وطؤه
ايها هو الذي يرفع التحريم الواقع بالثلاث ووطء الزوج الثاني مشروط بذلك وقد
ارتفع ذلك بالوطء قبل طلاقه ايها وطلاق الزوج الثاني غير مشروط في رفع التحريم
الواقع بالثلاث فاذا الدليل للشافعي في الآية على الحد الذي ذكرنا على صحة مذهبه ولا
على نفي قول مخالفيه واما على مذهبنا فان الآية مستعملة على ما احتملت من التاويل على
حقيقتها في الحالتين اللتين يمكن استعمالهما فنقول ان قوله (يطهرن) اذا قرئ
بالتحفيف فهو مستعمل على حقيقته فيمن كانت ايامها عشر افيجوز لزوم استحبابه
وطئها بمضى العشر وقوله (يطهرن) بالتشديد وقوله (فاذا نظرن) مستعملان في الغسل
اذا كانت ايامها دون العشر ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على ان مضى وقت الصلاة
يبيح وطئها على ما سنينه فيما بعد ولا يكون فيه استعمال واحد من الفعلين على الجواز بل
مستعملان على الحقيقة في الحالتين فان قيل هلا كانت القراءة ثان لايتين تستعملان
معاني حال واحدة قيل له لو جعلناهما آلايتين كان ما ذكرنا اول من قبل انه لو وردت
آيتان تقتضي احداهما انقطاع غايه الدم لا باحة الوطء والاخرى تقتضي الغسل فغايه لها
لكان الواجب استعمالهما على حالين على ان تكون كل واحدة منهما مقرر على حقيقتها فيما
اقتضته من حكم الغاية ولا يمكن ذلك الا باستعمالهما في حالين على الوجه الذي بينا ولو
استعملناهما على ما يقول المخالف كان فيه اسقاط احدي الغايتين لانه يقول انها وان
ظهرت واقطع دمها لم يحل له ان يطأها حتى تفتسل فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ كان
سائفا مقنعا وانما اعتبر بها بنا فيمن كان ايامها دون العشر فاقطع دمها بمضى وقتها من
قبل انه جائز ان يساودها الدم فيكون حيضا اذ ليس كل طهر تراه المرأة يكون طهرا
صحيحا لان الحائض ترى الدم سائلا مرة ومنقطع مرة فليس في انقطاعه في وقت يجوز
ان يكون حائضا فيه وقوع الحكم بزوال الحيض فقالوا ان انقطاع الدم فيمن وصفنا
حالتها معتبرا بحدسيين اما بالاغتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق وباستباحتها
الصلاة وذلك بنا في حكم الحيض او بمضى وقت صلاة فيلزمها فرض الصلاة ولو لم
فرضها مناف لبقاء حكم الحيض اذ غير جائز ان يلزم الحائض فرض الصلاة فاذا انتفى حكم
الحيض وثبت حكم الطهر ولم يبق الا الاغتسال لم يمنع الوطء بمنزلة امرأة جنب جائز
زوجها وطؤها على هذا المعنى عندنا ما روي عن الصحابة في اعتبار الاغتسال في
انقضاء المدة وقد روى عيسى الخياط عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من الصحابة

الخبر فاعلم منهم ابو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق يا امرأته ما لم
تغتسل من حيضتها الثالثة وروى مثله عن علي وعبد الله بن الصامت وابي الدرداء واما
اذا كانت ايامها عشرة فانه غير جائز عندنا وجود الحيض بعد العشرة فوجب
الحكم باقضاءه لامتناع جواز بقاء حكمه والله تعالى انما منع من وطء
الحائض او ممن يجوز ان يكون حائضا فاما مع ارتفاع حكم الحيض وزواله
فهو غير ممنوع من وطء زوجته لانه تعالى قال (فاعتزلوا النساء
في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقد طهرت لا محالة ألا ترى انها منقضية المدة
ان كانت ممتدة وان حكمها حكم سائر الطاهرات ولا تأثير لوجوب الاغتسال عليها في
منع وطئها على ما بينا فان قيل اذا انقطع دمها فمداون العشرة فقد وجب عليها الغسل
وإروم الغسل ينافي بقاء حكم الحيض اذ غير جائز وروم الغسل على الحائض كما قلت في روم
فرض الصلاة قيل له اذا كان الغسل من موجبات الحيض فلزومه غير مناف لحكمه
وبقائه ألا ترى ان السلام لما كان من موجبات تحريم الصلاة لم يكن في رومه باقائه الى
آخرها فانما لبقاء حكمها وكذلك الحلق لما كان من موجبات الاحرام لم يكن في رومه
فاقيا لبقاء احرامه ما لم يخلق كذلك الغسل لما كان من موجبات الحيض لم يكن وجوبه
عليها ما لم تمن بقاء حكم الحيض واما الصلاة فليست من موجبات الحيض وانما هو حكم
آخر يختص في رومه بالطاهر من النساء دون الحائض ففي رومه في حكم الحيض وقوله
(حتى يطهرن فاذا تطهرن) لما احتمل الغسل صار كقوله (وان كنتم جنبا فاطهروا)
ويدل على ان على الحائض الغسل بعد اقضاء حيضها وقد روى ذلك عن النبي ﷺ
وانتفت الامة عليه * قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله) قال ابو
بكر هو اطلاق من حظر واباحة وليس هو على الوجوب كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض) (واذا حللتم فاصطادوا) وهو اباحة ورهت بعد حظر وقوله (من
حيث امركم الله) قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع بن انس يعني في الفرج وهو
الذي امر بتجنبه في الحيض في اول الخطاب في قوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) وقال
السدي والضحاك من قبل الطهر دون الحيض وقال ابن الحنفية من قبل النكاح دون
الفجور * قال ابو بكر هذا كله مراد الله تعالى لانه مما امر الله به فانظمت الآية جميع
ذلك * قوله (ان الله يحب المتوازين) ويحب المتطهرين (روى عن عطاء المتطهرين بالماء
للصلاة وقال مجاهد المتطهرين من الذنوب قال ابو بكر المتطهرين بالماء اشبه لانه قد

تقدم في الآية ذكر الطهارة فالمراد بها الطهارة بالماء للصلاة في قوله (فاذا تطهروا)
 فأتوهن) فالظاهر ان يكون قوله (ويحب المتطهرين) مدحاً لمن تطهر بالماء للصلاة وقال
 تعالى (فيه رجال يحبون ان يتطهروا واولئك يحب المتطهرين) وروى انه مدحهم لانهم
 كانوا يستنجون بالماء وقوله تعالى (فساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم اني شئت) الحارث
 المزروع وجعل في هذا الموضع كناية عن الجماع وسمى النساء حرثاً لانهم مردوع
 الاولاد وقوله (فأتوا حرثكم اني شئت) يدل على ان اباحة الوطء مقصورة على الجماع في
 الفرج لانه موضع الحرث واختلف في اتيان النساء في ادبارهن فكان اصحابنا يحرمون
 ذلك ويمنون عنه اشد المنهي وهو قول الثوري والشافعي فيما حكاه المزي في الطحاوي
 وحكي لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن رسول الله
 ﷺ في تحريمه ولا تحليله شيء والقياس انه حلال وروى اصبح بن الفرج عن ابن
 القاسم عن مالك قال ما دركت احداً اقتدى به في ديني يشك فيه انه حلال يعني وطء
 المرأة في دبرها ثم قرأ (وساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم اني شئت) قال فأي شيء ائني
 من هذا وما اشك فيه قال ابن القاسم فقلت لما لك بن انس ان عندنا بمصر الليث بن سعد
 يحدثنا عن الحارث بن يعقوب عن ابي الحباب سعيد بن يسار قال قلت لابن عمر ما تقول
 في الجوارى انهم منهن فقال وما التحميم فذكرت الذي قال ويفعل ذلك احد من
 المسلمين فقال مالك فاشهد على ربيعة بن ابي عبد الرحمن يحدثني عن ابي الحباب سعيد
 بن يسار انه سأل ابن عمر عنه فقال لا بأس به قال ابن القاسم فقال رجل في المجلس يا ابا
 عبد الله فاك تذكر عن سالم انه قال كذب العبد او كذب الملع على ابي يعني فافعما كما
 كذب عكرمة على ابن عباس فقال مالك واشهد على زيد بن رومان يحدثني عن سالم عن
 ابيه انه كان يفعل قال ابو بكر قد روى سليمان بن بلال عن زيد بن اسلم عن ابن عمر ان رجلاً
 اتى امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك فأنزل الله تعالى (وساؤكم حرث لكم فأتوا
 حرثكم) الا ان زيد بن اسلم لا يعلم له سماع من ابن عمر وروى الفضل بن فضالة عن عبد
 الله بن عباس عن كعب بن علقمة عن ابي النضر انه قال لنا نعم مولى ابن عمر انه قد اكثر
 عليك القول انك تقول عن ابن عمر انه اتي ان تؤتي النساء في ادبارهن قال فافع كذبوا
 على ان ابن عمر عرض المصحف يوم ما حتى بلغ (وساؤكم حرث لكم) فقال يا فافع هل تعلم
 من امر هذه الآية قلت لا قال انا كنا معشر قريش نجحى النساء وكانت نساء الانصار
 قد اخذن عن اليهود انما يؤتىن على جنوبهن فأنزل الله هذه فهذا يدل على ان السبب غير

ما ذكره زيد بن اسلم عن ابن عمر لان فافعا قد حكي عنه غير ذلك السبب وقال ميمون بن مهران ايضا قال ذلك قافع يعني تحليل وطء النساء في ادبارهن بعدما كبرو وذهب عقله قال ابو بكر المشهور عن مالك الاباحة ذلك وصحابه يتفون عنه هذه المقالة لتقبحها وشناعتها وهي عنه اشهر من ان يندفع بنفيهم عنه وقد حكي محمد بن سعيد عن ابي سليمان الجوزجاني قال كنت عند مالك بن انس فسئل عن النكاح في الدبر ف ضرب بيده الى رأسه وقال الساعة اغتسلت منه وقد رواه عنه ابن القاسم على ما ذكرناه وهو مذكور في الكتب الشرعية وروى عن محمد بن كعب القرظي انه كان لا يرى بذلك باسا ويتناول فيه قوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم) مثل ذلك ان كنتم يشبهون وروى عن ابن مسعود انه قال يحاش النساء حرام وقال عبدالله بن عمرو هي اللوطية الصغرى وقد اختلف عن ابن عمر فيه فكانه لم يرو عنه فيه شيء لتعارض ما روى عنه فيه وظاهر الكتاب يدل على ان الاباحة مقصورة على اللوط في الفرج التي هو موضع الحرث وهو الذي يكون منه الولد وقد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم آثار كثيرة في تحريمه رواه خزيمة بن ثابت وابو هريرة وعلى بن طلق كلهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لاتأتوا النساء في ادبارهن وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال هي اللوطية الصغرى يعني اتيان النساء في ادبارهن وروى حماد بن سلمة عن حكيم الاثر عن ابي نعيم عن ابي هريرة عن رسول الله ﷺ قال من أتى حائضاً أو امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد وروى ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر ان اليهود قالوا للسلميين من أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده احوال فانزل الله تعالى (نساء) كم حرث لكم فانوا حرثكم أني شئتم فقال رسول الله ﷺ مقبلة ومدبرة ما كان في الفرج وروت حفصة بنت عبد الرحمن عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ قال في صام واحد وروى مجاهد عن ابن عباس مثله في تأويل الآية قال إنما يعني كيف شئت في موضع الولد وروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ لا ينظر الله الى رجل أتى امرأته في دبرها وذكر ابن طاووس عن أبيه قال سئل ابن عباس عن التي يأتي امرأته في دبرها فقال هذا يسألني عن الكفر وقد روى عن ابن عمر في قوله (نساء) كم حرث لكم قال كيف شئت ان شئت عز لا او غير عز لا رواه ابو حنيفة عن كثير الرياح الاصم ٧ عن ابن عمر وروى نحوه عن ابن عباس وهذا عندنا في ملك اليمين وفي

الحرقة اذا اذنت فيه وقد روى ذلك على ما ذكرنا من مذهب اصحابنا عن ابى بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وابن عباس وآخرين غيرهم ؑ فان قيل قوله عز وجل (والذين هم لفروجه حافظون الا على أزواجهم او ما ملكت ايمانهم) يقتضى الاباحة وطئهن في الدبر لورود الاباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة قيل له لما قال الله تعالى (فاتواهن من حيث امركم الله) ثم قال في نسق التلاوة (فاتوا حرتكم انى شئتم) ابان بذلك موضع المأمور به وهو موضع الحرث ولم يرد اطلاق الوطء بمدحظره الا في موضع الولد فهو مقصور عليه دون غيره وهو قاض مع ذلك على قوله تعالى (الا على أزواجهم او ما ملكت ايمانهم) كما كان حظر وطء الحائض قاضيا على قوله (الا على أزواجهم) فكافت هذه الآية مرتبة على ما ذكر من حكم الحائض ومن يحظر ذلك بمنحج بقوله (قل هو اذى) فحظر وطء الحائض للذى الموجود في الحيض وهو القذر والنجاسة وذلك موجود في غير موضع الولد في جميع الاحوال فاقتضى هذا التعليل حظر وطئهن الا في موضع الولد ومن يبيحه يجب عن ذلك بان المستحاضة يجوز وطؤها باتفاق من التفهام مع وجود الاذى هناك وهو دم الاستحاضة وهو نجس كنجاسة دم الحيض وسائر النجاسات ويجوزون ايضا على تخصيصه باباحة موضع الحرث باتفاق الجميع على اباحة الجماع فيمادون الفرج وان لم يكن موضعا للولد فدل على ان الاباحة غير مقصورة على موضع الولد ويجابون عن ذلك بلن ظاهر الآية يقتضى كون الاباحة مقصورة على الوطء في الفرج وانه هو الذى عنده الله تعالى بقوله (من حيث امركم الله) اذ كان معطوفا عليه ولو لا قيام دلالة الاجماع لما جاز الجماع فيمادون الفرج ولكننا سلمناه للدلالة وبقي حكم الحظر فيما لم تقم الدلالة عليه قوله تعالى (ولا تحموا الله عرضه لايمانكم) الآية قد قيل فيه وجهان احدهما ان تجعل بينه ما فاع من البر والتقوى والاصلاح بين الناس فاذا طلب منه ذلك قال قد حلفت فيجعل البين معترضة بينه وبين ما هو مندوب اليه او هو مأمور به من البر والتقوى والاصلاح فان حلف خالف ان لا يفعل ذلك فليعمل وليدع عنه ويروى ذلك عن مجاهد وسعيد بن جبير وابراهيم والحسن وطاوس وهو نظير قوله تعالى (ولا ياتلوا الفاضل منكم والسعة ان يؤتوا اولى القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله) وروى اشعث عن ابن سيرين قال حلف ابو بكر في يتيمين كانا في حجره كانا فيمن غاض في أمر ما ثشة احدهما مسطح وقد شهد بدر أن لا يصلهما وان لا يصيبا منه خير افترلت هذه الآية (ولا ياتلوا الفاضل منكم) فكسا احدهما وحمل الآخر وقد

ورد معناه في السنة أيضا وقد روى انس بن مالك وعدي بن حاتم وابو هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال من حلف على عین فرأى غير ما خیر امنها فلیات الذی هو خیر و لیکفر عن یمینه وهذا هو معنی قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لایمانکم) علی التاویل الذی ذکرنا لأن معناه علی هذا التاویل ان لا یمتع بیمینه من فعل ما هو خیر بل یفعل الذی هو خیر ویدع یمینه والوجه الثانی ان ینکون قوله (عرضة لایمانکم) یرید به کثرة الحلف وهو ضرب من الجرأة علی الله تعالى وابتدال لاسمه فی کل حق وباطل لأن تبرؤا فی الحلف بها وتنفوا الماثم فیها وروی نحوه عن عائشة من أكثر ذکر شیء فقد جعله عرضة یقول القائل قد جعلت فی عرضة للوم وقال الشاعر لا تجعل لینی عرضة للوائم وقد سمی الله تعالى مکثری الحلف بقوله (ولا تطع کل حلاف مهین) فالمعنی لا تعترضوا امم الله وتبدلوه فی کل شیء لأن تبرؤا اذ حلفتم وتنفوا الماثم فیها اذ اقلت ایمانکم لأن کثرتها تبع من البر والتقوی وتقرّب من الماثم والجرأة علی الله تعالى فكان المعنی ان الله یبهاکم عن کثرة الايمان والجرأة علی الله تعالى لما فی توفی ذلك من البر والتقوی والاصلاح فتکونون بررة اتقیاء لقوله (کنتم خیرا ما اخرجت للناس) واذا کانت الآیة محتملة للمعنیین و لیس استضادین فالواجب حملها علیهما جمیعا فتکون مفیدة لحظر ابتذاله امم الله تعالى واعتراضه بالیمین فی کل شیء حقا کان أو باطلا ویكون مع ذلك محظورا علیه ان یجعل یمینه عرضة مانعة من البر والتقوی والاصلاح وان لم ینکثر بل الواجب علیه ان لا ینکثر الیمین ومتی حلف لم یحتجر بیمینه عن فعل ما حلف علیه اذا کان طاعة وبر و تقوی واصلاحا كما قال ^{عنه} من حلف علی عین فرأى غیر ما خیر امنها فلیات الذی هو خیر و لیکفر عن یمینه قوله تعالى (لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم) الآیة قال ابو بکر رحمه الله قد ذکر الله تعالى اللغو فی مواضع فكان المراد به معانی مختلفة علی حسب الاحوال التي خرج علیها الکلام فقال تعالى (لا تسمع فیها لاغیة) یعنی کلمة فاحشة قبیحة و(لا یسمعون فیها لغوا ولا تأثیما) علی هذا المعنی وقال واذ اسمعوا الاغوا اعرضوا عنه) یعنی الکفر والكلام القبیح وقال (والغوا فیہ) یعنی الکلام الذی لا یفید شیئا لیشتلوا السامعین عنه وقال (واذامروا باللغو مروا کراما) یعنی الباطل ویقال لغا فی کلامه یلغو اذا اتى بکلام لا فائدة فیہ وقد روى فی لغو الیمین معان عن السلف فروی عن ابن عباس انه قال هو الرجل یحلف علی شیء یراه كذلك فلا ینکون وكذلك روى عن مجاهد و ابراهیم قال مجاهد (ولكن یؤاخذ کما

عقدتم الايمان) ان تخلف على الشيء وافت تعلم وهذا في معنى قوله (بما كسبت قلوبكم)
وقالت عائشة هو قول الرجل لا والله وبلى والله وروى عنها مرفوعا الى النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم وذلك عندنا في النهي عن اليمين على الماضي رواه عنها عطاء انها قالت قول
الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا وروى مثله عن الحسن والشعبي وقال سعيد
ابن جبير هو الرجل يخلف على الحرام فلا يؤاخذ الله بتركه وهذا التأويل موافق
لنأويل من تأويل قوله (عرصة لايمانكم) ان يمنع باليمين من فعل مباح أو يقدم بها على
فعل محظور واذا كان اللغو محتملا لهذه المعاني ومعلوم انه لما عطف قوله (و) ولكن
يؤاخذكم بما كسبت) ان مراده ما عقد قلبه فيه على الكذب والزور وجب أن
تكون هذه المؤاخذة هي عقاب الآخرة وان لا تكون الكفارة المسخفة بالحنث
لان تلك الكفارة غير متعلقة بكسب القاب لا سواء حال القاصد بها للخير والشر
وتساوى حكم العمد والسوف لم أن مراده ما يستحق من العقاب بقصده الى اليمين
التموس وهي اليمين على الماضي قال القاصد بها خلافا الى الكذب فينبغي أن يكون
اللغو هي التي لا يقصد بها الى الكذب وهي على الماضي ويظن انه كما حلف عليه فمماها
لغوا من حيث لم يتعلق بها حكم في ايجاب كفارة ولا في استحقاق عقوبة وهي التي
روى معناها عن ابن عباس ومائشة انها قول الرجل لا والله وبلى والله فعرض كلامه
وهو يظن انه صادق فكان بمنزلة اللغو من الكلام الذي لا فائدة فيه ولا حكم له ويحتمل
ان يريد به ما قال سعيد بن جبير فيمن حلف على الحرام فلا يؤاخذ الله بتركه يعني به عقاب
الآخرة وان كانت الكفارة واجبة اذا حنث وقال مسروق كل عيب ليس له الوفاء بها
فهى لغو لا تجب فيها كفارة وهذا موافق لقول سعيد بن جبير والاولى الذي قسمنا
الا ان سعيدا يوجب الكفارة ومسروقا لا وجبها وان حنث وقد روى عن ابن عباس
رواية اخرى وهي ان لغو اليمين ما تجب فيه الكفارة عنها وروى مثله عن الضحاك
وروى عن ابن عباس ان لغو اليمين حنث النسيان

(باب الالباء)

قال الله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة اشهر) قال أبو بكر الالباء في
ال لغة هو الحلف يقولون آلى يؤلى ايلاء واليه قال كثير
قليل الا لا يحافظ ليمينه وان بدرت منه الالية يوت

فهذا اسله في اللغة وقد اختص في الشرع بالخلف على ترك الجماع الذي يكسب الطلاق
بعضى المدة حتى اذا قيل آلى فلان من امر أنه عقل به ذلك * وقد اختلف فيما يكون به
موليا على وجوه احدها ما روى عن علي وابن عباس رواية الحسن وعطاء انه اذا حلف
أن لا يقربها لاجل الرضاع لم يكن موليا وانما يكون موليا اذا حلف ان لا يجامعها على
وجه الضرر والغضب والثاني ما روى عن ابن عباس ان كل يمين حالت دون الجماع
ايلاء ولم يفرق بين الرضا والغضب وهو قول ابراهيم وابن سيرين والشعبي والثالث
ما روى عن سعيد بن المسيب انه في الجماع وغيره من الصفات نحو أن يحلف ان لا يكلمها
فيكون موليا وقد روى جعفر بن برقان عن يزيد بن الاصم قال تزوجت امرأة فلقبت
ابن عباس فقال بلغني ان في حلقها شيئا قال والله لقد خرجت وما اكلمها قال عليك بها قبل
أن تمضي اربعة اشهر فهذا يدل على موافقة قول سعيد بن المسيب ويدل على موافقة ابن
عمر في ان المهرجر من غير يمين هو الايلاء والاربعة قول ابن عمر انه ان مهرها فهو ايلاء
ولم يذكر الحلف فاما من فرق بين حلقه على ترك جماعها ضرارا وبينه على غيره وجه الضرر
فانه ذهب الى ان الجماع حق لها ولها المطالبة به وليس له منعهما حقها من ذلك فاذا حلف على
ترك حقها من الجماع كان موليا حتى تصل الى حقها من الفرقة اذ ليس له الاساكها بمحرم وف
او تسريحها بحسان واما اذا قصد الصلاح في ذلك بان تكون مرضعة فخلف ان لا يجامعها لثلاث
يضر ذلك بالصبي فهذا لم يقصد منع حقها ولا هو غير ممسك لها بمحرم وف فلا يلزم التسريح
بالاحسان ولا يتعلق بيمينه حكم الفرقة وقوله (فان فاقا فان الله غفور رحيم) يستدل
من اعتبر الضرر لان ذلك يقتضي ان يكون مذنباً يقتضي التي عقراته وهذا عندنا لا يدل
على تخصيصه من كان هذا وصفه لان الآية قد شملت الجميع وقاصد الضرر احده من
شملة العموم فرجع هذا الحكم اليه دون غيره ويدل على استواء حال المطيع والعاصي
في ذلك انها مستويان في وجوب الكفارة بالحنث كذلك يجب أن يستويا في ايجاب
الطلاق بمضى المدة وايضا سائر الايمان المعقودة لا يختلف فيها حكم المطيع والعاصي
فيما يتعلق بهما من ايجاب الكفارة وجب أن يكون كذلك حكم الطلاق لانها جميعا
يتعلقان باليمين وايضا لا يختلف حكم الرجمة على وجه الضرر وغيره كذلك الايلاء
وقهواء الامصار على خلاف ذلك لان الآية لم تفرق بين المطيع والعاصي فهي عامة
في الجميع . واما قول من قال انه اذا قصد ضرر اها يمين على الكلام ونحوه فلا معنى
له لان قوله (الذين يؤولون من نسائهم) لا خلاف انه قد اضم فيه اليمين على ترك الجماع

الاتفاق الجميع على ان الحالف على ترك جماعها مول فترك الجماع مضر في الآية عند
الجميع فابتداه وما عد ذلك من ترك الكلام ونحوه لم يهتم الدلالة على اضراره في الآية
فلم يضره ويدل على ما بيناه قوله (ان ماؤا فان الله غفور رحيم) ومعلوم عند الجميع
ان المراد بالي هو الجماع ولا خلاف بين السلف فيه فدل ذلك على ان المضر في قوله
(للذين يؤلون من نسائهم) هو الجماع دون غيره واماماروى عن ابن عمر من ان الهجران
يوجب الطلاق فانه قول شاذ وجائز ان يكون مراده اذا حلف ثم هجر حامدة الایلاء
وهو مع ذلك خلاف الكتاب قال الله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) والایلية اليمين
على ما بينا وهجرانها ليس بيمين فلا يتعلق به وجوب الكفارة وروى اشعث عن الحسن
ان انس بن مالك كانت عنده امرأة في خلقها سوء فكان يهجرها خمسة أشهر وستة أشهر
ثم يرجع اليها ولا يرى ذلك الایلاء هو وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار بعدهم في
المدة التي اذا حلف عليها يكون موليا فقال ابن عباس وسعيد بن جبیر وعطاء اذا حلف
على اقل من أربعة أشهر ثم تركها أربعة أشهر لم يجامعها لم يكن موليا وهو قول اصحابنا
ومالك والشافعي والاوزاعي وروى عن عبد الله بن مسعود وابراهيم والحكم وقنادة
وحماد انه يكون موليا ان تركها أربعة أشهر بانف وهو قول ابن شبرمة والحسن بن صالح
قال الحسن بن صالح وكذلك ان حلف ان لا يقربها في هذا البيت فهو مول فان تركها
أربعة أشهر بانف بالایلاء وان قربها في غيره قبل المدة سقط الایلاء ولو حلف ان
لا يدخل هذه الدار وفيها امرأته ومن اجلها حلف فهو مول قال أبو بكر قال الله
تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) والایلاء هو اليمين وقد ثبت
بما قدمنا ان ترك جماعها يغير يمين لا يكسبه حكم الایلاء واذا حلف على اقل من أربعة
اشهر فضمت مدة اليمين كان تارك الجماعا فبقي من مدة الاربعة الاشهر التي هي التربص
بغير يمين وترك جماعها يغير يمين لا تأثير له في ايجاب البنوثة وما دون الاربعة أشهر
لا يكسبه حكم البنوثة لان الله تعالى قد جعل له تربص أربعة أشهر فلم يبق هناك معنى
يتعلق به ايجاب الفرقه فكان بمنزلة تارك جماعها يغير يمين فلا يلحقه حكم الایلاء
واما قول الحسن بن صالح انه اذا حلف ان لا يقربها في هذا البيت انه يكون موليا فلا
معنى له لان الایلاء كل يمين في زوجة يمتنع جماعها أربعة أشهر لا يمتنع على ما بينا وهذه
اليمين لم تمنعه جماعها هذه المدة لانه يمكنه الوصول الى جماعها بغير حنث بان يقربها في
غير ذلك البيت . وقد اختلف ايضا فيمن حلف على أربعة أشهر سوءا فقال أبو حنيفة

وزفر وأبو يوسف ومحمد والثوري هو رسول فإن لم يقربها في المدة حتى مضت باثت
 بالإلاء وروى عطاء عن ابن عباس قال كان إبلاء أهل الجاهلية السنة والسنتين فوقت
 الله تعالى لهم أربعة أشهر فمن كان إبلأؤه دون ذلك فليس بمول وقال مالك والشافعي
 إذا حلف على أربعة أشهر فليس بمول حتى يحلف على أكثر من ذلك. قال أبو بكر هذا
 قول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة
 أشهر) فجعل هذه المدة ترصا لفي فيها ولم يجعل له التربص أكثر منها فمن امتنع من
 جماعها باليمين هذه المدة أكسبه ذلك حكم الإبلاء والطلاق ولا فرق بين الحلف على
 الأربعة الأشهر وبينه على أكثر منها إذ ليس له تربص أكثر من هذه المدة ومع ذلك
 فإن ظاهر الكتاب يقتضي كونه وليا في حلفه على أربعة أشهر وأقل منها وأكثر
 منها لأن مدة الحلف غير مذكورة في الآية وإنما خصصنا ما دونها بدلالة وبقي حكم
 اللفظ في الأربعة الأشهر وما فوقها فإن قيل إذا حلف على أربعة أشهر سواء لم يصح
 تعلق الطلاق بها لأنك توقع الطلاق بمضيها ولا إبلاء هناك . قيل له لا يمنع لأن مضي
 المدة إذا كان سببا للإيقاع لم يجب اعتبار بقاء اليمين في حال وقوعه لأن ترى أن مضي
 الحول لما كان سببا لوجوب الزكاة فليس بواجب أن يكون الحول موجودا في حال
 الوجوب بل يكون معدوما منقضيًا وأن من قال لامرأته أن كلفت فلانا فأتت طالق كانت
 هذه يمينًا معقودة فإن كلمته طلقت في الحال وقد انحلت فيها اليمين وبطلت كذلك
 مضى مدة الإبلاء لما كان سببا لوقوع الطلاق لم يمنع وقوعه واليمين غير موجودة .
 وقوله تعالى (فإن طلاقا فأن الله غفور رحيم) قال أبو بكر الفى في اللغة هو الرجوع إلى
 الشيء ومنه قوله تعالى (حتى تفي إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالمعدل) يعني
 حتى ترجع من البغي إلى المعدل الذي هو أمر الله وإذا كان النفي الرجوع إلى الشيء
 اقتضى ظاهر اللفظ أنه إذا حلف أن لا يجامعها على وجه الضرر ثم قال لها قد فئت
 اليك وقد أعرضت عما عزمت عليه من هجران فراشك باليمين أن يكون قد فاء إليها
 سواء كان قادرا على الجماع أو عاجزا وهذا هو مقتضى ظاهر اللفظ إلا أن أهل العلم متفقون
 على أنه إذا أمكنه الوصول إليها لم يكن فيئه إلا الجماع واختلفوا فيمن ألى وهو
 مريض أو بينه وبينها مسيرة أربعة أشهر أو هي رتقاء أو صغيرة أو هو مجبوب فقال
 أصحابنا إذا فاء إليها بلسانه ومضت المدة والمذرة قائم فذلك في صحيح ولا تطلق
 بمضى المدة ولو كان محرما بالحج وبينه وبين الحج أربعة أشهر لم يكن فيئه إلا الجماع

وقال زفر فيته بالقول وقال ابن القاسم إذا آلى وهي صغيرة لا تجامع مثلها لم يكن موليا حتى تبلغ الوطء ثم يوقف بدمضى أربعة أشهر مذبلت الوطء وهو رأى ابن القاسم ابن عمرو ولم يروه عن مالك وقال ابن وهب عن مالك في المولى إذا وقف عند اقتضاء الأربعة الأشهر ثم راجع امرأته أنه إن لم يصباح حتى تنقضى عدتها فلا يسيل له البها ولا رجعة إلا أن يكون له عذر من مرض أو سجن أو ما أشبه ذلك فإن ارتجاعها إياها ثابت عليها وإن مضت عدتها ثم تزوجها بعد ذلك فإن لم يصباح حتى ينقضى أربعة أشهر وقف أيضا وقال إسماعيل بن إسحاق قال مالك إن مضى الأربعة الأشهر وهو مريض أو محبوس لم يوقف حتى يبرأ لأنه لا يكلف ما لا يطيق وقال مالك لو مضت أربعة أشهر وهو غائب إن شاء كفر عن عيته وسقط عنه الإيلاء قال إسماعيل وإنما قال ذلك في هذا الموضع لأن الكفارة قبل الحنث جائزة عنده وإن كان لا يستحب أن يكون إلا بعد الحنث وقال الأشجعي عن الثوري في المولى إذا كان له عذر من مرض أو كبر أو حبس أو كانت حائضا أو قضا فليتيء بلسانه يقول قد غفقت إليك بمن به ذلك وهو قول الحسن بن صالح وقال الأوزاعي إذا آلى من امرأته ثم مرض أو سافر فشهد على النفي من غير جماع وهو مريض أو مسافر ولا يقدر على الجماع فقد فاء فليكفر عن عيته وهي امرأته وكذلك إن ولدت في الأربعة الأشهر أو حاضت أو طردت السلطان فإنه يشهد على النفي ولا إيلاء عليه وقال الليث بن سعد إذا مرض بعد الإيلاء ثم مضت أربعة أشهر فإنه يوقف كما يوقف صحيح فاما فاء واما طلق ولا يؤخر إلى أن يصح وقال المزني عن الشافعي إذا آلى المحبوب فقيته بلسانه وقال في الإيلاء لا إيلاء على المحبوب قال ولو كانت صبيبة فآلى منها استؤقت به أربعة أشهر بعد ما نصير إلى حال يمكن جماعها والمحبوس يقيء باللسان ولو أحرمت لم يكن فيته إلا الجماع ولو آلى وهي بكر فقال لا أقدر على اقتضاها أجل أجل الننين * قال أبو بكر الدليل على أنه إذا لم يقدر على جماعها في المدة كان فيته باللسان قوله (فإن فاء وإن الله غفور رحيم) وهذا قد فاء لأن النفي الرجوع إلى الشيء وهو قد كان تمتعنا من وطئها بالقول وهو اليمين فإذا فاء بالقول فقال قد غفقت إليك فقد رجع مما منع نفسه منه بالقول إلى ضده فنأوله العموم وأيضا لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطء في المنع من البينة وما تحريم الوطء بالأحرام والحيف فليس بعذر أما الأحرام فلأنه كان يفعله ولا يسقط حقه من الوطء وأما الحيف والنفس فإن الله جعل للمولى تريض أربعة أشهر مع علمه بوجود

الحيض فيها واتفق السلف على ان المراد الذي بالجماع في حال امكان الجماع فلم يحز ان ينقله عنه الى غير مع امكان وطئها وتحريم الوطء لا يخرج من امكانه فصار بمنزلة الاحرام والظهار ونحو ذلك لانه منعه من الوطء يتحرر به لا بالعجز وتعذره ولا نحقها في الجماع ويدل على ذلك على انه لو ابانها لم يلحق وهو مولى منها لم يكن التحريم الواقع موجبا لجواز فيئه بالقول وهو مع ذلك لو وطئها في هذه الحال بطل الايلاء * فان قيل اذا كان النفي بالقول لا يسقط اليمين فواجب بقاءها اذا لا تأخير للنفي بالقول في اسقاطها قيل له هذا غير واجب من قبل انه جائز بقاء اليمين وبطلان الايلاء من جهة ما تعلق به من الطلاق لا ترى انه اذا اطلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنت ولم يلحقها بطلاق وان ترك وطئها وكذلك لو ان رجلا قال لامرأة اجنبية والله لا اقرب * لم يكن ايلاء فان تزوجها كانت اليمين باقية لو وطئها لم يفسخ ولا يكون مولى في حكم الطلاق فليس بقاء اليمين اذا علة في حكم الطلاق فجاز من أجل ذلك ان ينفي اليها بلسانه فيسقط حكم الطلاق في هذه اليمين ويبقى حكم الحنت بالوطء وانما شرط اصحابنا في صحة النفي بالقول وجود العذر في المدة كلها متى كان الوطء مقدورا عليه في شيء من المدة لم يكن فيئه عندهم الا الجماع من قبل ان النفي بالقول قائم مقام الوطء عند عدمه ثلاثا يقع الطلاق بمضي المدة فتقدر على الوطء في المدة بطل النفي بالقول كالتميم اذا اقيم تيممه مقام الطهارة بالماء في اباحة الصلاة كان متى وجد الماء قبل الفراغ منها بطل تيممه وما دلى اصل فرضه سواء كان وجوده للماء في اول الصلاة او في آخرها كذلك القدرة على الوطء في المدة تبطل حكم النفي بالقول وقال محمد اذا فاء بالقول لوجود العذر في المدة ثم اقضت المدة والعذر قائم فقد بطل حكم الايلاء منها فكان بمنزلة من حلف على اجنبية ان لا يقربها ثم تزوجها فيكون يمينه باقية ان قربها حنت وان ترك جماعها اربعة اشهر لم تطلق * قوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) قال ابو بكر اختلف السلف في عزمة الطلاق اذ المبنى على ثلاثة اوجه فقال ابن عباس من عزمة الطلاق اقتضاء الاربعة الاشهر وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وقالوا انها تبين بتطبيقه واختلف عن علي وابن عمر وابن الدرداء وروى عنهم مثل قول الاولين وروى عنهم انه يوقف بعد مضي المدة فاما ان ينفي اليها واما ان يطلقها وهو قول عائشة وابن الدرداء والقول الثالث قول سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وابن بكر بن عبد الرحمن والزهري وعطاء وطاوس قالوا اذا مضت اربعة اشهر

فهي تطليقة رجعية وذهب اصحابنا الى قول ابن عباس ومن تابعه فقالوا اذا مضت اربعة اشهر قبل أن يفيء بأت تطليقة وهو قول الثوري والحسن بن صالح وقال مالك والليث والشافعي عاروي عن ابي الدرداء وعائشة انه وقف بعد مضي المدة فاما ان يفيء واما ان يطلق ويكون تطليقة رجعية اذا طلق قال مالك ولا تصح رجعة حتى يطأها في المدة وقال الشافعي ولو عفت عن ذلك بعد المدة كان لها بعد ذلك ان تطلب ولا يؤجل في الجماع أكثر من يوم وقال الاوزاعي بقول سعيد بن المسيب وسالم ومن تابعهما انها تطلق واحدة رجعية بمضي المدة قال ابو بكر قوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يحتمل الوجه الذي حصل عليه اختلاف السلف ولولا احتمالها لما تأولو عليها لانه غير جائز تأويل اللفظ المأول على ما لا احتمال فيه وقد كان السلف من أهل اللغة والعلمين بما يحتمل من الالفاظ والمعاني المختلفة وما لا يحتملها فاختلوا فيه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ لها ومن جهة أخرى وهي ان هذا الاختلاف قد كان شائعا مستفيضاً فيما بينهم من غير فكير ظهر من واحد منهم على غيره فصار ذلك اجماعاً منهم على توسع الاجتهاد في حمله على احده هذه الوجوه واذا ثبت ذلك احتجنا ان ننظر في الاولى من هذه الاقوال واشبهها بالحق فوجدنا ابن عباس قد قال عن عمة الطلاق اقضاء الاربعة الاشهر قبل التي اليها فاسحى ترك التي وحتى تمضي المدة عن عمة الطلاق فوجب ان يصير ذلك اسماء لانه لم يخل من أن يكون قاله شرعاً ولغة وأى الوجهين كان خجته ثابتة واعتبار هو مده واجب اذا كانت اسماء الشرع لا تؤخذ الا توقفاً واذا كان هكذا وقد علمنا ان حكم الله في المولى احديشيين اما التيء واما عمة الطلاق فوجب ان يكون التيء مقصوراً على الاربعة الاشهر وانه فأت بمضيها فطلق لانه لو كان التيء اقيماً كان مضي المدة عن عمة الطلاق ومن جهة أخرى وهو انه معلوم ان العزمة انما هي في الحقيقة عقد القلب على الشيء تقول عزمت على كذا اي عقدت قلبي على فعله واذا كان كذلك فوجب ان يكون مضي المدة اولى بمعنى عزمة الطلاق من الوقف لان اوقف يقتضي ايقاع طلاق بالقول اما أن يوقف الزوج واما أن يطلقها الفاض عليه على قول من يقول بالوقف واذا كان كذلك كان وقوع الفرة بمضي المدة لتركه التيء فيها اولى بمعنى الآية لان الله لم يذكر ايقاعاً مستأثراً وانما ذكر عزمة فقير جائز ان تزيد في الآية ما ليس فيها وجه آخر وهو انه لما قال (الذين يقولون من نساءهم ترمس اربعة اشهر فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) اقتضى

ذلك احد امرين من فيء أو عزيمة طلاق لا ثالث لهما والىء انما هو مراد في المدة مقصور الحكم عليها والدليل عليه قوله تعالى (فان فاؤا) والفاء للتعقيب يقتضى ان يكون اللىء عقيب اليمين لانه جعل اللىء عقيب اليمين لانه جعل اللىء على ان يلعن له ترخيص اربعة اشهر واذا كان حكم اللىء مقصورا على المدة ثم فأت بمضيها وجب حصول الطلاق اذ غير جائز له ان يمنع اللىء والطلاق جميعا ويدل على ان المراد اللىء في المدة اتفاق الجميع على صحة اللىء فيها فدل على انه مراد فيها فصار تقديره فان فاؤا فيها وكذلك قرئ في حرف عبدالله بن مسعود فحصل اللىء مقصورا عليها دون غيرها وتمضى المدة بقوت اللىء واذا فأت اللىء حصل الطلاق * فان قيل لما قال تعالى (الذين يقولون من نسائهم اربعة اشهر فان فاؤا) فمطف بالفاء على الترخيص في المدة دل على ان اللىء مشروط بعدم الترخيص وبعدم مضي المدة وانه متى ما فأت فأت ما عجل حاقلم يكن عليه تعجيله كن عجل دينامؤ جلا قيل له لولا ان اللىء مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا اللىء الى فيء بعده ضمها فلما صح اللىء في هذه المدة دل على انه مراد الله بالآية ولذلك بطل معه عزيمة الطلاق ثم قولك ان المراد باللىء انما هو بعد المدة مع قولك ان اللىء في المدة صحيح كمويها بطل معه عزيمة الطلاق مناقضة منك في اللفظ كقولك انه مراد في المدة غير مراد فيها وقولك انه كالدين المؤجل اذا عجله لا يزيد عنك ما وصفتنا من المناقضة لان الدين المؤجل لا يخرج التاجيل من حكم الزوم ولولا ذلك لما صح البيع بثمن مؤجل لان ما تعلق ملكه من الاثمان على وقت مستقبل لا يصح عقد البيع عليه ألا ترى انه لو قال بعثتك بالف درهم لا يملك الا بعد اربعة اشهر كان البيع باطلا والتاجيل الذي ذكرت لا يخرج من ان يكون الثمن واجبا ملكا للبائع ومتى عجله واسقط الاجل كان ذلك من موجب العقد الا انه مخالف للىء في الايلاء من قبل ان فوات اللىء يوجب الطلاق واذا فأت اللىء مراد في المدة فواجب ان يكون فواته فيها موجبا للطلاق على ما بينا وايضا فان قوله تعالى (فان فاؤا) فيه ضمير المولى المبذوء بذكره في الآية وهو الذي له ترخيص اربعة اشهر والذي يقتضيه الظاهر ايقاع اللىء عقيب اليمين ودليل آخر وهو قوله (ترخيص اربعة اشهر) كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فلما كانت البيئونة واقعة بمضى المدة في ترخيص الاقراء وجب ان يكون كذلك حكم ترخيص الايلاء من وجوه احدها فان لو قفنا المولى لحصل الترخيص اكثر من اربعة اشهر وذلك خلاف الكتاب ولو غاب المولى عن

امر أنه سنة وستين ولم ترفع المرأة لم تطالب بحقها كان التريص غير مقدر بوقت
وذلك خلاف الكتاب والوجه الثاني أنه لما كانت البيئونة واقعة بمضى المدف في تريص
الاقراء وجب مثله في الایلاء والمعنى الجامع بينهما ذكر التريص في كل واحدة من
المدتين والوجه الثالث أن كل واحدة من المدتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم
البيئونة فلما تعلق في احدها بما مضى كانت الاخرى مثلها للمعنى الذي ذكرناه فان
قيل تأجيل العنين حول الایلاء فاق تخيير امرأته بعدمضى الحول اذ لم يصل اليها في
الحول ولم يوجب ذلك زيادة في الاجل كذلك ما ذكرت من حكم الایلاء إيجاب
الوقف بهذا المدة لا يوجب زيادة فيها قيل له ليس في الكتاب ولا في السنة تقدير اجل
العنين وانما اخذ حكمه من قول السلف والذين قالوا انه يؤجل حول المولى الذين خيروها
بمضيه قبل الوصول اليها ولم يقع الطلاق قبل مضى المدة ومدة الایلاء مقدرة
بالكتاب من غير ذكر التخيير معها قال انه قد فيها مخالفة لحكمه وايضا فان اجل العنين انما
يوجب لها الخيار بمضيه واجل المولى عندك انما يوجب عليه التي فان قال في لم يفرق
بينهما ولو قال العنين انما الجامع بينهما لم يلتفت الى قوله وفرق بينهما باختيارها فان
قيل لما لم يكن الایلاء بصرح بالطلاق ولا كناية عنه قالوا يجب ان لا يقع الطلاق قيل له
وليس العمان بصرح بالطلاق ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف ان لا توقع الفرفة
حتى يفرق الحاكم ولا يلزمنا على اصلنا لان الایلاء يجوز ان يكون كناية عن الفرفة اذ
كان قوله لا افر بك يشبه كناية الطلاق ولما كان اضعف امر من غيرها فلا يقع به الطلاق
الا بانضمام امر آخر اليه وهو مضى المدة على النحو الذي يقوله اذ قد وجدنا من
الكنايات ما لا يقع فيه الطلاق بقول الزوج الا بانضمام معنى آخر اليه وهو قول الزوج
لامرأته قد خيرتك وقوله املك بيدك فلا يقع الطلاق فيه الا باختيارها فكذلك
لا يمنع ان يقال في الایلاء انه كناية الا انه اضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع فيه
الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر اليه فاما العمان فلا دلالة فيه على معنى الكنايات
لان قد فها ما بالزنا وتلاعهما لا يصلح ان يكون عبارة عن البيئونة بحال وايضا فان
المان مخالف للایلاء من جهة ان حكمه لا يثبت الا عند الحاكم والایلاء يثبت حكمه
بغير الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرفة وهذا المعنى فارق العنين ايضا لان تأجيل
متعلق بالحاكم والایلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق به من حكم الفرفة
واحتج من قال بالوقف بقوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع علم) انه لما قال

مميع علم دل على ان هناك قولاً مسموعاً وهو الطلاق قال ابو بكر وهذا جهل من قائله
من قبل ان السميع لا يقتضى مسموعاً لان الله تعالى لم يزل سميماً ولا مسموعاً وايضاً
قال الله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) وليس هناك قول
لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تمنوا لقاء العدو فاذا لقيتموهم فاقبضوا
وعليكم بالصمت وايضاً جائز ان يكون ذلك راجعاً الى اول الكلام وهو قوله تعالى
(الذين يؤلون من نسائهم) فآخبر انه سميع لما تكلم به عليهم بما اضرهم وعزم عليه ومما
يدل على وقوع الفرقة بمضى المدة ان القائلين بالوقف يثبتون هناك معنى اخر غير
مذكورة في الآية اذ كانت الآية انما اقتضت احديتين من في اطلاق وليس فيها
ذكر مطالبة المرأة ولا وقف القاضي الزوج على النفي او الطلاق فلم يحز لنا ان
قلع بالآية ما ليس فيها ولا ان يزيد فيها ما ليس منها وقول مخالفيننا يؤدى الى
ذلك ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية وقولنا يوجب الاقتصار على
حكم الآية من غير زيادة فيها فكان اولى ومعلوم ايضاً ان الله تعالى اعاظم في الالباء
بهذا الحكم لايصال المرأة الى حقها من الجماع والفرقة وهو على معنى قوله تعالى
(فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وقول من قال بالوقف يقول ان لم يبق امره
بالطلاق فاذا طلق لم يخل من ان يجعله طلاقاً بائناً او رجعيّاً فان جملة بائناً فان صريح
الطلاق لا يكون بائناً عند احد فيما دون الثلاث وان جملة رجعيّاً فلاحظ المرأة في
ذلك لانه متى شاء رجعها فتكون امراته كما كانت فلامعنى لازمه طلاقاً لا تملك به
المرأة بضعها وتصل به الى حقها واما قول مالك انه لا يصح رجعتها حتى يطأها في العدة
فقول شديد الاختلال من وجوه احدها انه قال اذا طلقها طلاقاً رجعيّاً والطلاق
الرجعى لا تكون الرجعة فيه موقوفة على معنى غيرها والثاني انه اذا منعه الرجعة الا
بعد الوطء فقد نفى ان يكون رجعيّاً وهو لو رجعها لم تكن رجعة والثالث انه محظور عليه
الوطء بعد الطلاق عنده ولا تقع الرجعة فيه بنفس الوطء فكيف يباح له وطؤها واما
قول من قال انه تقع تطليقة رجعية بمضى المدة فانه قول ظاهر الفساد من وجوه احدها
ما قدمنا ذكره في الفصل الذي قبل هذا والثاني ان سائر الفرق الحادثة في اصول وغير
تصريحاً بها توجب بنوثة من ذلك فرقة العنين واختيار الامة وردة الزوج واختيار
الصغيرين فلما لم يكن تصريحاً بإيقاع الطلاق وجب ان يكون بائناً لم وقد اختلف في
ايلاء الذي فقال انه ما بنا جميعاً اذا حلف بمتى أو طلاق ان لا يقربها فهو مول وان

حلف بصدقة أو حنث لم يكن مولى أو ان حلف بالله كان مولى في قول أبي حنيفة ولم يكن مولى في قول صاحبيه وقال مالك لا يكون مولى في شيء من ذلك وقال الأوزاعي إيلاء الذي يصحح ولم يفصل بين شيء من ذلك وقال الشافعي الذي كالمسلم فيما يلزمه من الإيلاء قال أبو بكر لما كان معلوماً أن الإيلاء بما ثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذي يلزمه فوجب على هذا أن يصح إيلاء الذي إذا كان بالعنق والطلاق لا ذلك يلزمه كإيلام المسلم وأما الصدقة والصوم والحج فلا يلزمه إذا حنث لأنه لو أوجب على نفسه لم يلزمه بإيجابه ولأنه لا يصح منه فعل هذه القربة لأنه لا قربة له ولذلك لم يلزمه الزكوات والصدقات الواجبة على المسلمين في أموالهم في أحكام الدنيا فوجب على هذا أن لا يكون مولى بحلفه الحج والعمرة والصدقة والصيام إذا يلزمه بالجماع شيء فكان بمنزلة من لم يحلف في قوله تعالى (الذين يؤلون من نسائهم) يقتضي عموم المسلم والكافر ولكننا خصصناه بما وصفتنا وأما إذا حلف بالله تعالى فإن الإيلاء حنثاً جملته مولى أو أن لم تلزمه كفارة في أحكام الدنيا من قبل أن حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهي على المسلم بدلالة أن إظهار الكافر تسمية الله تعالى على الذبيحة يبيح أكلها كالمسلم ولو سمي الكافر باسم المسيح لم تكل فتبت حكم تسميته وصار كالمسلم في حكمها فكذلك الإيلاء لأنه يتعلق به حكم أن أحدهما الكفارة والآخر الطلاق فتبت حكم التسمية عليه في باب الطلاق ومن الناس من يزعم أن الإيلاء لا يكون إلا بالحلف بالله عز وجل وأنه لا يكون بحلفه بالعنق والطلاق والصدقة ونحوها وهذا غلط من قائله لأن الإيلاء إذا كان هو الحلف وهو حالف بهذه الأمور ولا يصل إلى جماعها إلا بعتق أو طلاق أو صدقة يلزمه وجب أن يكون مولى كحلفه بالله لأن عموم اللفظ ينظم الجميع إذا كان من حلف بشيء منه فهو مولى

فصل في مما تفتد هذه الآية من الأحكام ما استدلل به منها محمد بن الحسن على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث فقال لما حكم الله للمولى بأحد حكمين من فداء أو عزمة الطلاق فلو جاز تقديم الكفارة على الحنث لسقط الإيلاء بقير في ولا عزمة طلاق لأنه إن حنث لا يلزمه بالحنث شيء ومتى لم يلزمه الحالف بالحنث شيء لم يكن مولى أو في جواز تقديم الكفارة إسقاط حكم الإيلاء بغير ما ذكر الله وذلك خلاف الكتاب والله الموفق للصواب

قال الله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) اختلف السلف في المراد بالقرء المذكور في هذه الآية فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبو موسى هو الحيض وقالوا هو احق ما لم تنفسل من الحيضة الثالثة وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من اصحاب محمد عليه السلام الخبر فالخبر منهم أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامر أنه ما لم تنفسل من الحيضة الثالثة وهو قول سعيد بن جبيرة وسعيد بن المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة اذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل لها عليها قالت عائشة الاقراء الاطهار وروى عن ابن عباس رواية اخرى انها اذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل لها عليها ولا تحل للازواج حتى تنفسل وقال اصحابنا جميعا الاقراء الحيض وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن بن صالح الان اصحابنا قد قالوا لا تنقض عدتها اذا كانت أيامها دون العشرة حتى تنفسل من الحيضة الثالثة أو يذهب وقت صلاوة وهو قول الحسن بن صالح الان قال اليهودية والنصرانية في ذلك مثل المسألة وهذا الم يقله احد ممن جعل الاقراء الحيض غير الحسن بن صالح الان اصحابنا الذمية تنقض عدتها باقطاع الدم من الحيضة الثالثة لا غسل عليها في معنى من اغتسلت فلا تنتظر بعد اقطاع الدم شيئا آخر وقال ابن شبرمة اذا قطع من الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يعتبر النفس وقال مالك والشافعي الاقراء الاطهار فاذا طعن في الحيضة الثالثة فقد بان وتقطعت الرجعة قال أبو بكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع اسم الاقراء على المعنيين من الحيض ومن الاطهار ومن وجهين احدهما ان اللفظ لو لم يكن محتلا لهما لما تناوله السلف عليهما لانهم اهل اللغة والمعرفة بمعاني الاسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات فلما تناولها فريق على الحيض وآخرون على الاطهار علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة اخرى ان هذا الاختلاف قد كان شائعا بينهم مستغنيا ولم ينكر واحد منهم على مخالفيه في مقالته بل سوغ له القول فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين وتوسيع الاجتهاد فيه ثم لا يخلو من ان يكون الاسم حقيقة فيهما أو مجازا فيهما أو حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فوجدنا أهل اللغة مختلفين في معنى القرء في أصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم للوقت حدثنا بذلك أبو عمرو وغلام ثعلب عن ثعلب انه كان اذا سئل عن معنى القرء لم يزد من على الوقت وقد استشهد بذلك بقول الشاعر

يارب مولى حاسد مياغض على ذي ضغن وضب فارض

له قروء كقروء الخائف

يعنى وقتنا يبع فيه عداوته وعلى هذا تأولو قول الاعشى

وفي كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عنى عزائك

موردة مالا وفي الحى رفعة لماضع فيها من قروء فساءك

يعنى وقت وطئهم ومن الناس من يتأوله على الطهر نفسه كانه قال لماضع فيها من طهر
فمائك وقال الشاعر

كرهت المقر عقر بنى شليل اذا هبت لقارنها الرياح

يعنى لوقتها في الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله

تريك اذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحين

ذراعى عيطل ادماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

يعنى لم تضم في بطنها جنينا ومنه قوله قريت الماء في الحوض اذا جمعته وقروت الارض

اذا جمعت شيئا الى شيء وسيرا الى سير ويقولون ما قرأت الناقة سلى قط اى ما اجتمع

رحمها على ولد قط ومنه اقراأت النجوم اذا اجتمعت في الافق ويقال اقراأت المرأة

اذا حاضت فهى مقرى وذكره الاصمعي والكسائي والفراء وحكى عن بعضهم انه قال

هو الخروج من شيء الى شيء وهذا قول ليس عليه شاهد من اللغة ولا هو ثابت عن

يوتق به من أهلها وليس فيما ذكرنا من الشواهد ما يليق بهذا المعنى فهو ساقط مردود

ثم يقول وان كانت حقيقته الوقت فالحيض أولى به لان الوقت انما يكون وقتنا لما يحدث

فيه والحيض هو الحادث وليس الطهر شيئا أكثر من عدم الحيض وليس هو شيء عاود

فوجب أن يكون الحيض أولى بمعنى الاسم وان كان هو الضم والتأليف فالحيض أولى

به لان دم الحيض انما يتألف ويجتمع من سائر اجزاء البدن في حال الحيض فعنه أولى

بالاسم ايضا فان قيل انما يتألف الدم ويجتمع في أيام الطهر ثم يسيل في أيام الحيض

فيل له احسنت ان الامر كذلك ودلالتة قائمة على ما ذكرنا لانه قد صار القراء امما للدم

الا انك زعمت انه يكون اسماله في حال الطهر وقلنا يكون اسماله في حال الحيض فلا مدخل

اذا الطهر في تسميته بالقراء لان الطهر ليس هو الدم الا ترى ان الطهر قد يكون موجودا

مع عدم الدم تارة ومع وجوده اخرى على اصلك فاذا القراء اسم للدم وليس باسم للطهر

ولكنه لا يسمى بهذا الاسم الا بعد ظهوره لانه لا يتعلق به حكم الا في هذه الحال

ومع ذلك فلا يتيقن كونه في الرحم في حال الطهر فلم يحرك كونه في حال الطهر أن نسميه

باسم القرء لان القرء اسم يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلافه وقبل العلم بوجوده
وايضاً فنأين لك العلم باجتماع الدم في الرحم في حال الطهر واحتباسه فيه ثم سيلافه في
وقت الحيض فان هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرده ظاهر الكتاب قال الله تعالى
(ويعلم ما في الارحام) فاستأثر تعالى بعلم ما في الارحام ولم يطلع عباده عليه فنأين
لك القضاء باجتماع الدم في حال الطهر ثم سيلافه في وقت الحيض وما افكرت ممن قال
انما يجتمع من سائر البدن ويسيل في وقت الحيض لاقبل ذلك ويكون اولى بالحق
منك لاننا قد علمنا بقينا وجوده في هذا الوقت ولم نعلم وجوده في وقت قبله فلا يحكم
به لو قمت متقدماً واذ قد بينا وقوع الاسم عليهما وبيننا حقيقة ما يتناوله هذا الاسم
في اللغة فليدل على انه اسم للحيض دون الطهر في الحقيقة وان اطلاقه على الطهر انما هو
مجاز واستعارة وان كان ما قدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من حقيقتها
كافية في الدلالة على ان حقيقته تختص بالحيض دون الطهر فنقول لما وجدنا اسماء
الحقائق التي لا تنتفي عن مسمياتها بحال ووجدنا اسماء المجاز قد يجوز ان تنتفي عنها
في حال وتلزمها في أخرى ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال ووجدناه
قد ينتفي عن الطهر لان الطهر موجود في الآيسة والصغيرة وليست ان ذوات الاقراء
علمنا ان اسم القرء الطهر الذي بين الحيضتين مجاز وليس بحقيقة سمي بذلك لمجاورته
للحيض كما يسمى الشيء باسم غيره اذا كان مجاور له وكان منه بسبب ألا ترى انه حين
جاور الحيض سمي به وحين لم يجاوره لم يسم به فدل ذلك على انه مجاز في الطهر حقيقة
في الحيض وما يدل على ان المراد الحيض دون الطهر انه لما كان اللفظ محتملاً للمعنيين
واتفقت الامة على ان المراد احدهما فلو اتهمنا ساوينا في الاحتمال لكان الحيض اولها
وذلك لان لغة النبي ﷺ وردت بالحيض دون الطهر بقوله المستحاضة تدع الصلاة
ايام اقراءها وقال لقاطمة بنت ابى حبيش فاذا قبل قرؤك فدعى الصلاة واذا دبر
فاغتسل وصلى ما بين القرء الى القرء فكان لغة النبي صلى الله عليه وسلم ان القرء الحيض
فوجب ان لا يكون معنى الآية الا محمولاً عليه لان القرآن لا محالة نزل بلغته صلى الله
عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراد الالفاظ المحتملة للمعاني ولم يرد لفته
بالطهر فكان محمله على الحيض اولى منه على الطهر ويدل عليه ما حدثنا محمد بن بكر
البصري قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن مسعود قال حدثنا ابو عاصم عن ابن
جرير عن مظاهر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال

طلاق الامة تنان وقرؤها حيضتان قال ابو عاصم حدثني مظاهر قال حدثني به القاسم
عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله الا انه قال وعدتها حيضتان وحدثنا عبد
الباقي بن قافع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمر بن شبيب عن عبد
الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تطليق الامة
تطليقتان وعدتها حيضتان فنص على الحيضتين في عدة الامة وذلك خلاف قول
غالبنا لانهم يزعمون ان عدتها طهران ولا يستوعبون لها حيضتين واذا ثبت ان عدة
الامة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض وهذا ان الحديثان وان كان
ورودهما من طريق الاحاد فقد اتفق اهل العلم على استعمالها في ان عدة الامة
على النصف من عدة الحرة فاجب ذلك صحة ويدل عليه ايضا حديث ابي سعيد
الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في سبأ او طاس لا توطن حامل حتى تضع ولا حائل حتى
تستريء بحبضة ومعلوم ان اصل العدة موضوع للاستبراء فلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم
استبراء الامة بالحبضة دون الطهر وجب ان تكون العدة بالحبض دون الطهر اذ كل
واحد منهما موضوع في الاصل للاستبراء او المعرفة براءة الرحم من الحمل وان كان قد
تجب العدة على الصغيرة والاية لان الاصل للاستبراء ثم حمل عليه غيره من الاية
والصغيرة ثلاثا ترخص في التي قارب البلوغ وفي الكبيرة التي قد يجوز ان تحيض وترى
الدم بترك العدة فاجب على الجميع العدة احتياطا للاستبراء الذي ذكرناه ويدل عليه
ايضا قوله تعالى (واللائئ يئسن من المحيض من فئسكن ان اربنتم فعدتهن ثلاثة اشهر)
فاجب الشهور عند عدم الحيض فاقامها مقامها فدل ذلك على ان الاصل هو الحيض كما
انه لما قال (فلم تجدوا ماء فليمنوا) علمنا ان الاصل الذي تقل عنه الى الصعيد هو الماء
ويدل عليه ان الله حصر الاقراء بعد ديقضى استيفاءه للعدة وهو قوله تعالى (ثلاثة
قروء) واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكما لها فيمن طلقها لسنة لان طلاق السنة
ان يوقه في طهر لم يجامعها فيه فلا بد اذا كان كذلك من ان يصادف طلاقه طهرا قد
مضى بعضه ثم تمت بعدده بطهرين آخرين فهذا ان طهران وبعض الثالث فلما تذر
استيفاء الثلاث اذا اراد طلاق السنة علمنا ان المراد الحيض الذي يمكن استيفاء العدد
المذكور في الآية بكاه وليس هذا كقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) فالمراد شهران
وبعض الثالث لانه لم يحصرها بعدد وانما ذكرها بلفظ الجمع والاقراء محصورة بعدد
لا يحتمل الاقل منه الا ترى انه لا يجوز ان تقول رأيت ثلاثة رجال ومراذك رجالان

وجائز ان تقول رأيت رجالا والمراد رجلاان وايضا فان قوله تعالى (الحج اشهر
معلومات) معناه عمل الحج في اشهر معلومات ومراده في بعضها لان عمل الحج
لا يستغرق الاشهر وانما يقع في بعض الاوقات منها فلم يحتاج فيه الى استيفاء العدد واما
الاقراء فواجب استيفاؤها للعدة فان كانت الافراد الاطهار فواجب ان يستوفي
العدد المذكور كما يستغرق الوقت كله فيكون جميع اوتات الشهر عدة الى اقضاء عددها
فلم يحز الاقتصار به على ما دون العدد المذكور فوجب ان يكون المراد الحيض اذا امكن
استيفاء العدد عند ايقاع طلاق السنة وكالمحز الاقتصار في هذه الآية والصغيرة
على شهرين وبعض الثالث بقوله تعالى (فمدتهن ثلثة اشهر) كذلك لما ذكر ثلثة قروء
لم يحز ان تكون اثنتين وبعض الثالث فان قيل اذا طلقها في الطهر فيبقى قراءه تامه
فيل له فينبغي ان تنقضي عدتها بوجود جزء من الطهر الثالث اذا كان الجزء منه قرأ
تاما فان قيل القرء هو الخروج من حيض او من طهر الى حيض الا انهم قد اتفقوا انه لو
ظلقها وهي حائض لم يكن خروجها من حيض الى طهر معتد به قرأ فاذا ثبت ان خروجها
من حيض الى طهر غير مراد بقى الوجه الآخر وهو خروجها من طهر الى حيض ويمكن
استيفاء ثلثة اقراء كاملة اذا طلقها في الحيض قيل له قول القائل القرء هو خروج من
طهر الى حيض او من حيض الى طهر قول يفسد من وجوه احدها ان السلف اختلفوا في
معنى قوله تعالى (يتر بصن باقسهن ثلثة قروء) فقال منهم قائلون هي الحيض وقال
آخرون هي الاطهار ولم يقل احد منهم انه خروج من حيض الى طهر او من طهر الى حيض
فقول القائل بما وصفت خارج عن اجماع السلف وقد اقمعد الاجماع منهم بخلافه فهو
ساقط ومن جهة اخرى ان اهل اللغة اختلفوا في معناه في اصل اللغة على ما قدسنا من
اقوالهم فيه ولم يقل منهم احد فيما ذكر من حقيقته ما يوجب احتمال خروجها من حيض
فيفسد من هذا الوجه ايضا ويفسد ايضا من جهة ان كل من ادعى معنى لاسم من طريق
اللغة فعليه ان يأتي بشاهد منها عليه او رواية عن اهلها فيه فلما عرى هذا القول من
دلالة اللغة ورواية فيها سقط ومن اخرى ومن جهة وهي انه لو كان القرء اسما للانتقال
على الوجه الذي ذكرت لوجب ان يكون قدسنى به في الاصل غيره على وجه الحقيقة ثم
ينتقل من الانتقال من طهر الى حيض اذ معلوم انه ليس باسم موضوع له في اصل اللغة
وانما هو منقول من غيره فاذا لم يسم شئ من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا انه
ليس باسم له وايضا لو كان كذلك لوجب ان يكون انتقالها من الطهر الى الحيض قرأ ثم

انتقالها من الحيض الى الطهر قرأنا فيهم انتقالها من الطهر الثاني الى الحيض قرأنا ثانيا
فتنقض عدتها بدخولها في الحيضة الثانية اذ ليس بحيض على اصلك اسم التمر به لا انتقال
من الحيض الى الطهر دون الانتقال من الطهر الى الحيض * فان قيل الظاهر بتقصيه الا
ان دلالة الاجماع منعت منه * قيل له ما انكرت من قال لك ان المراد الانتقال من الحيض
الى الطهر الا انه اذا اطلقها في الحيض لم يعتد بانتقالها من الحيض الى الطهر فيه بدلالة
الاجماع وحكم اللفظ باق بعد ذلك في سائر الانتقالات من الحيض الى الطهر فاذا لم يمكنه
الانقصال مما ذكرنا وتعارضنا سقطا وزال الاحتجاج به * فان قيل اعتبار خروجها
من طهر الى حيض اولي من اعتبار خروجها من حيض الى طهر لان في انتقالها من طهر
الى حيض دلالة على براءة رحمها من الحمل وخروجها من حيض الى طهر غير دال على ذلك
لانه قد يجوز ان تحبل المرأة في آخر حيضها ويدل عليه قول تأبطشرا
ومبرأ من كل غير حيضة * وفساد مرضعة وداء مغيل

يعني ان امه لم تحبل به في بقية حيضها فيقال له قولك انه يجوز ان تحبل به في بقية
حيضها قول خطأ لان الحمل لا يجتمع معه الحيض قال النبي ﷺ لا تؤطأ حامل حتى تضع
ولا حائل حتى تستبرئ بحیضة فجعل وجود الحيض علما لبراءة رحمها من الحمل فثبت
ان الحمل والحيض لا يجتمعان متى حملت المرأة وهي حائض ارتفع الحيض ولا يكون الدم
الموجود من الحمل حيضا وانما يكون دم استعاضة واذا كان كذلك فقولك ان
خروجها من الحيض الى الطهر لا دلالة فيه على براءة رحمها قول خطأ واما استشهاد
بقول تأبطشرا فانه من المعجائب وما علم هذا الشاعر الجاهل بذلك
وقد قال الله تعالى (ويعلم ما في الارحام) وقال تعالى (عالم الغيب) يعني انه
استأثر بعلم ذلك دون خلقه وان الخلق لا يعلمون منه الا ما علمهم مع دلالة قول النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم على انتهاء اجتماع الحيض والحبل ومع ذلك فان ما ذكره هذا
القائل دلالة على صحة قولنا لانه اذا كانت المدة بالاقراء انما هي لاستبراء الرحم من
الحبل والطهر لاستبراء فيه لان الحمل طهر وجب ان يكون الاعتبار بالحيض التي هي
علم لبراءة الرحم من الحمل اذ ليس في الطهر دلالة عليه ويدل على ان المدة بالاقراء
استبراء انها لو رأت الدم ثم ظهر بها حمل كانت المدة هي الحمل فدل ذلك على ان المدة
لذوات الاقراء انما هي استبراء من الحمل والاستبراء من الحمل انما يكون بالحيض
لا بالطهر من وجهين احدهما ان عدة الشهور للصغيرة والايسة طهر صحيح وليس

بإستبراء والمعنى الآخر أن الطهر مقارن للحبل فدل على أن الإستبراء لا يقع بما يقارنه
 وإنما يقع بما ينافيه وهو الحيض فيكون دلالة على براءة رحمها من الحبل فوجب أن
 تكون العدة بالحيض دون الإطهار لاحتياج من اعتبر الإطهار بقوله تعالى (فطلقوهن
 لعدتهن) وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر حين طلق ابنه امرأته حائضاً مره
 فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم ليطلقها إن شاء فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق بها
 النساء قال فهذا يدل من وجهين على أنها بالإطهار أحدهما قوله بمد ذكره الطلاق في الطهر
 فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء وذلك إشارة إلى الطهر دون الحيض فدل على
 أن العدة بالإطهار دون الحيض والثاني قوله تعالى (واحصوا العدة) وذلك عقيب
 الطلاق في الطهر فوجب أن يكون المحصى هو بقية الطهر وهو الذي يلي الطلاق فيقال
 له أما قولك فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء فإن اللام قد تدخل في ذلك لحال
 ماضية ومستقبله ألا ترى إلى قوله يُطَلِّقُ صوموا الزَّوْجَينِ يعني لزوجة ماضية وقال تعالى
 (ومن أراد الأخره وسعى لها سعيها) يعني الأخره فاللام هنا للاستقبال والتراضي
 ويقولون تأهب للشتاء يعني وقتاً مستقبلاً متراحياً عن حال التأهب وإذا كان اللفظ
 محتملاً للماضي والمستقبل ومتى تناول المستقبل فليس في مقتضاه رجوعه عقيب
 المذكور بلا فصل وإذا كان كذلك ووجدنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا ينصرف فيه
 ذكر حيضة ماضية والحيضة المستقبلية معلومة وإن لم تكن مذكورة وذلك في قوله
 مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها إن شاء فتلك العدة
 التي أمر الله أن يطلق لها النساء فاحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى الحيضة الماضية فيدل
 ذلك على أن العدة إنما هي الحيض وجائز أن يرد حيضة مستقبلية أدهى معلوم كونها على
 مجرى العادة فليس الطهر حينئذ باول الاعتبار من الحيض لأن الحيض في المستقبل
 وإن لم يكن مذكوراً جائز أن يراد به إذا كان معلوماً كما أنه لم يذكر طهره بعد الطلاق وإنما
 ذكر طهره قبله ولكن الطهر لما كان معلوماً وجوده بعد الطلاق إذا طلقها فيه على مجرى
 العادة جاز عندك رجوع الكلام إليه وأرادته باللفظ ومع ذلك فجائز أن تحيض
 عقيب الطلاق بلا فصل فليس إذا في اللفظ دلالة على أن المعتبر في الاعتداده هو الطهر
 دون الحيض ومع ذلك فقد دل على أنه لو طلقها في آخر الطهر خاصت عقيب الطلاق بلا
 فصل إن عدتها ينبغي أن تكون الحيض دون الطهر بمقتضى لفظه صلى الله تعالى عليه
 وسلم إذ ليس في اللفظ ذكر حيض بعد الطلاق ولا طهره فإذا حاضت عقيب الطلاق كان

ذلك عندهم لم يفرق احد في اعتبار الحيض بين وجوده عقيب الطلاق ومتراخياعنه
 فاجوب ذلك ان يكون الحيض هو المعتد به من الاقراء دون الطهر فان قيل الحيضة
 الماضية غير جائز ان يكون مرادة الخبر لان ما قبل الطلاق من الحيض لا يكون عدة قبل
 له اذا كانت تعدد به بعد الطلاق جاز ان يسميها عدة كما قال تعالى (حتى تنكح زوجا غيره)
 فسماء زوجا قبل النكاح ويلزم مخالفنا من ذلك ما ذكرنا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر
 الطهر وامره ان يطلقها فيه ولم يذكر الطهر الذي بعد الطلاق فقد سمي الطهر الذي قبله
 عدة لانه به تعدد عندك فا انكرت ان تسمى الحيضة التي قبل الطلاق عدة (٧) اذ
 كانت به امتد واما قوله تعالى (واحصوا العدة) فان الاحصاء ليس بمختص بالطهر دون
 الحيض لان كل ذي عدد فالاحصاء يلحقه فان قيل اذا كان الذي يل الطلاق هو الطهر
 وقد امر فابا الاحصاء فاجوب ان ينصرف الامر بالا حصاء اليه لان الامر على الفور قيل
 له هذا غلط لان الاحصاء انما ينصرف الى اشياء ذوى عدد فامشىء واحد قبل
 انضمام غيره اليه فلا عبرة باحصائه فاذا زوم الاحصاء يتعلق بما يوجد في المستقبل من
 الاقراء متراخيا عن وقت الطلاق ثم حيثذا الطهر لا يكون اولى به من الحيض اذا كانت
 سمة الاحصاء تناولها جميعا وتلحقهما على وجه واحد وايضا فيان ملك على هذا ان
 تقول انها لو حاضت عقيب الطلاق ان تكون عندها الحيض لزوم الاحصاء عقيبه
 والذي يليه في هذه المحال الحيض فينبغي ان يكون هو العدة قال بعض المخالفين ممن
 صنف احكام القرآن قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه في عدتهن كما يقول
 الرجل كتب لفرقة الشهر معناه في هذا الوقت لو هذا غلط لان في هي ظرف واللام وان
 كانت متصرفة على معان فليس في اقسامها التي تنصرف عليها وتحملها كونها ظرفا
 والمعاني التي تنقسم اليها لام الاضافة خمسة منها لام الملك كقوله له مال ولا م الفعل
 كقوله له كلام وله حركة ولا م العلة كقوله له قام لان زيدا جاءه واعطاه لانه له ولا م
 النسبة كقوله له اب وله اخ ولا م الاختصاص كقوله له علم وله ارادة ولا م الاستغانة
 كقوله يا لبرويالدارم ولا م كي وهو قوله تعالى (ولبرضوه وليقتروا) ولا م العاقبة
 كقوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) فهذه المعاني التي تنقسم اليها هذه اللام ليس في
 شيء منها ما ذكره هذا القائل وهو مع ذلك ظاهر الفساد لانه اذا كان قوله تعالى
 (فطلقوهن لعدتهن) معناه في عدتهن فينبغي ان تكون العدة موجودة حتى يطلقها
 فيها كما لو قال قائل طلقها في شهر رجب لم يحز له ان يطلقها قبل ان يوجد منه شيء وعبان

بذلك فساد قول هذا القول وتناقضه وبما يدل على ان قوله تعالى (واحصوا العدة) لادالة فيه على انه الطهر الذي مسنون فيه طلاق السنة انه لو طلقها بعد الجماع في الطهر لكان مخالفا للسنة ولم يختلف حكم ما تعتد به عند الفريقين بكونه جميعا من حيض او طهر فدل ذلك على انه لا تعلق لا يقاع طلاق السنة في وقت الطهر بكونه عدة محصاة منها ويدل عليه انه لو طلقها وهي حائض لكانت معتدة عقيب الطلاق ونحن غناطون باحصاء عدتها فدل على انه لا تعلق للزوم الاحصاء والوقت طلاق السنة لكونه هو المعتد به دون غيره وقال القائل الذي قدمنا ذكر اعراضه في هذا الفصل وقد اعتبرتم يعني أهل العراق معاني اخر غير الاقراء من الاغتسال او مضى وقت الصلاة والله تعالى انما وجب العدة بالاقرء وليس الاغتسال ولا مضى وقت الصلاة في شيء فيقال له لم نعتبر غير الاقراء التي هي عندنا ولكننا لم نقتن اقضاء الحيض والحكم بمضيه الا باحد منين لمن كانت ايامها دون العشرة وهو الاغتسال واستباحة الصلاة به فتكون طاهر ابا لا تنافي على ما روي عن عمر وعلي وعبد الله وعظماء السلف من بقاء الرجعة الى ان تغتسل او يمضي عليها وقت الصلاة فيزوما فرض الصلاة منافيها لبقا حكم الحيض وهذا انما هو كلام في مضى الحيض الثالثة ووقوع الطهر منها وليس ذلك من الكلام في المسئلة في شيء ألا ترى اننا نقول ان ايامها اذا كانت عشرة اقتصت عدتها بمضى العشرة اغتسلت ولم تغتسل لحصول اليقين باقضاء الحيض اذ لا يكون الحيض عندنا اكثر من عشرة فالمزم لنا ذلك على اعتبار الحيض مغفل في الزامه واضع للاقراء في غير موضعها قال ابو بكر رحمه الله وقد افر دنا هذه المسئلة كتابا واستقصينا القول فيها اكثر من هذا وفيما ذكرناه هنا كفايا فلهذا الذي ذكره الله تعالى من العدة ثلاثة قروء ومرا دمه مقصور على الحرية دون الامة وذلك لانه لا خلاف بين السلف ان عدة الامة على النصف من عدة الحرية وقد روي ناعن علي وعمر وعثمان وابن عمر وزيد بن ثابت وآخرين منهم ان عدة الامة على منصف من عدة الحرية وقد روي ناعن النبي صلى الله عليه وسلم ان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان والسنة والاجماع قد دلا على ان مراد الله تعالى في قوله (ثلاثة قروء) هو الحرائر دون الامة قوله تعالى (ولا يحل لمن ان يكتنم ما خلق الله في ارحامهن) روى الامش عن ابي الضحى عن مسروق عن ابي بن كعب قال كان من الامة ان اؤتمت المرأة على فرجها وروى نافع عن ابن عمر في قوله تعالى (ولا يحل لمن ان يكتنم ما خلق الله في ارحامهن)

قال الحيض والحبل وقال عكرمة الحيض والحكم عن مجاهد وابراهيم احدهما الحمل
وقال الآخر الحيض وعن علي انه استخلف امرأة انها لم تستكمل الحيض وقضى بذلك
عثمان قال ابو بكر لما وعظها بترك الكتمان دل على ان القول قولها في وجود الحيض او
عدمه وكذلك في الحبل لانهما جميعا مخلق الله في رحمها ولو لان قولها فيه مقبول
لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها فنبت بذلك ان المرأة اذا قالت انا حائض لم يحل
زوجها وطؤها وانها اذا قالت قد طهرت حل له وطؤها وكذلك قال اصحابنا انه اذا قال
لها انت طالق ان حضت فقالت قد حضت طلقت وكان قولها كالبينة وفرقوا بين ذلك
وبين سائر الشروط اذا علق بها الطلاق نحو قوله ان دخلت الدار او كليت زيدا فقالوا
لا يقبل قولها اذا لم يصدقها الزوج الا بينة وتصدق في الحيض والطهر لان الله تعالى قد
اوجب علينا قبول قولها في الحيض والحبل وفي انقضاء العدة وذلك معنى يخصها ولا
يطلع عليه غير ما جعل قولها كالبينة فكذلك سائر ما يتعلق من الاحكام بالحيض فقولها
مقبول فيه وقالوا لعلها عدي حر ان حضت فقالت قد حضت لم يصدق لان ذلك
حكم في غيرها اعني عتق العبد والله تعالى انما جعل قولها كالبينة في الحيض فيما يخصها
من انقضاء عدتها ومن اباحة وطئها واحظره ما فيها لا يخصها ولا يتعلق بها فهو كغيره
من الشروط فلا تصدق عليه او نظيره هذه الآية في تصديق المؤمن فيما يؤمن عليه قوله
تعالى (وليملأ الذي عليه الحق وليتق الله به ولا يبغض منه شيئا) لما وعظها بترك
البغض دل ذلك على ان القول قوله فيه ولو لانه مقبول القول فيه لما كان موعوظا
بترك البغض وهو لو بغض لم يصدق عليه ومنه ايضا قوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة
ومن يكتمها فانه آثم قلبه) دل ذلك على ان الشاهد اذا كتم او اظهر كان المرجع الى قوله
فما كتم وفيما اظهر له لالة وعظه اياه بترك الكتمان على قبول قوله فيها وذلك كله اصل
في ان كل من يؤمن على شيء قال قول قوله فيه كاللودع اذا قال قد ضاعت الودعة او قد
ردها وكأضارب والمستأجر وسائر المؤمنين على الحقوق ولذلك قلنا ان قوله
تعالى (فرهان مقبوضة) ثم قوله تعالى عطفها عليه (فان امن ببعضكم بعضا فليؤد ذلك الذي
اؤتمن امانته وليتق الله به) فيه دلالة على ان الرهن ليس بامانة لانه لو كان امانة لما عطف
الامانة عليه اذ كان الشيء لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره ومن الناس من يقول
ان قوله تعالى (ولا يحل لمن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) انما هو مقصور الحكم
على العجل دون الحيض لان الدم انما يكون حيضا اذا سال ولا يكون حيضا وهو في

الرحم لان الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج فادام في الرحم فلاحكم له ولا معنى
لاعتباره ولا اذ كان المرأة عليه قال ابو بكر هذا صحيح اذ الدم لا يكون حيضا الا بعد
خروجه من الرحم ولكن دلالة الآية قائمة على ما ذكرنا وذلك لان وقت الحيض انما
يرجع فيه الى قولها اذ ليس كل دم سائل حيضا وانما يكون حيضا بسبب اخر نحو
الوقت والمادة وبراءة الرحم عن الحمل واذا كان كذلك وكانت هذه الامور انما تعلم
من جهتها فهي اذا قالت قد حضت ثلاث حيض فالحق قولها بمقتضى الآية وكذلك
اذا قالت لم ارد ما ولم تنقض عدتي فالحق قولها وكذلك اذا قالت قد اسقطت سقطا
قد استبان خلقه وانقضت عدتي فالحق قولها وانما التصديق متعلق بحيض قد وجد
ودم قد سال * وفي هذه الالة على ان الحيض لا يتعلق حتما بلون الدم لانه لو
كان كذلك لما اختلفت هي بالرجوع الى قولها ودقنا لانها ايا ما متساوون في التفرقة
بين الالوان فدل ذلك على ان دم الحيض غير متميز بلونه من لون دم الاستحاضة
وانما على صفة واحدة ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم وانما لم
يعلم ذلك الا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا من ان وقت الحيض
والمادة فيه ومقداره واوقات الطهر انما يعلم من جهتها اذ ليس كل دم حيضا وكذلك
وجود الحمل النافي لكون الدم حيضا واسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه الى
قولها لانا لانعلمه نحن ولا نقف عليه الا من جهتها فلذلك جعل القول فيه
قولها * وذكر هشام عن محمد ان قول المرأة مقبول في وجود الحيض ويحكم ببلوغها
اذا كانت قد بلغت سنا نحيض مثلها وذلك لما ذكرنا من قوله تعالى (ولا يحل لمن
أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) قال محمد ولو قال صبي مراهق قد احتلمت لم يصدق
فيه حتى يعلم الاحتلام أو بلوغ سن يكون مثله بالنساء فيفرق بين الحيض والاحتلام
والفرق بينهما ان الحيض انما يعلم من جهتها المتعلقة بالاوقات والمادة والماني التي
لا تعلم من جهة غير هاد دلالة الآية على قبول قولها فيه وليس كذلك الاحتلام لانه
لا يتعلق خروج المني على وجه الدفع والشهوة بسبب اخر غير وجه ولا اعتبار
فيه بوقت ولا عادة فلما كان كذلك لم يعتبر قوله فيه حتى نعلم يقينا صحة ما قال ومن جهة
اخرى ان دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يحز لمن شاهد الدم ان
يقضى له بحكم الحيض فوجب الرجوع الى قولها اذ كان انما هو شيء تعلمه هي ودقنا
وأما الاحتلام فلا يشبه فيه خروج المني على أحد شاهد هو ويدرك ويعلم من غير

التباس منه بغيره فذلك لم يخرج فيه الى الرجوع الى قوله **﴿** وقوله تعالى (ان كن
 يؤمن بالله واليوم الآخر) ليس بشرط والنهي عن السكتان وانما هو على وجه
 التاكيد وانهم من شرائط الايمان فعملها ان لا تسكتن ومن يؤمن ومن لا يؤمن في هذا
 النهي سواء وهو كقوله تعالى (ولا تأخذكم بهما حافة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله
 واليوم الآخر) وقول مريم (اني اعوذ بالله من انك ان كنت تقيا) **﴿** قوله تعالى
 لا يردنهم أحق يردنهم في ذلك ان أرادوا اصلاحا) قد تضمن ضروريا من الاحكام
 أحدها ان مادون الثلاث لا يرفع الزوجية ولا يطلها واخبار ببقاء الزوجية معه لانه
 سماه بملأ بعد الطلاق فدل ذلك على بقاء التوارث وصائر أحكام الزوجية مادام
 معتدة ودل على ان له الرجعة مادامت معتدة لانه قال (في ذلك) يعني فيما تقدم ذكره
 من الثلاثة قرو ودل على ان اباحة هذه الرجعة مقصورة على حال ارادة الاصلاح ولم
 يرد بها الاضرار بها وهو كقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) **﴿** فاقيل
 فما معنى قوله تعالى (أحق يردنهم في ذلك) مع بقاء الزوجية وانما يقال ذلك بما قد
 زال عنه ملكه فاما فيما هو في ملكه فلا يصح ان يقال يردها الى ملكه مع بقاء ملكه
 فيها **﴿** قيل لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء المدة جاز
 اطلاق اسم الرجعة ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجية بانقضاء المدة فسماه
 ردا اذ كان رافعا لحكم السبب الذي تعلق به زوال الملك وهو كقوله تعالى (فباي
 أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) وهو محسك لها في هذه الحال
 لانها زوجته وانما المراد الرجعة الموجبة لبقاء النكاح بعد انقضاء الحيض التي لو لم
 تكن الرجعة لكافت مزيلة للنكاح **﴿** وهذه الرجعة وان كانت اجرتها معقودة
 بشرطة ارادة الاصلاح فانه لا خلاف بين أهل العلم انه اذا راجعها مضارا في الرجعة
 مريدا لتطويل المدة عليها ان رجعت صحيحة وقد دل على ذلك قوله تعالى (فباي
 أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا)
 ثم عقبه بقوله تعالى (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) فالو لم تكن الرجعة صحيحة اذا
 وقعت على وجه الاضرار لما كان ظالما لنفسه بفعلها **﴿** وقد دلت الآية ايضا على جواز
 اطلاق لفظ العموم في مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظمه العموم
 فلا يمنع ذلك اعتبار عموم اللفظ فيها يشمل في غير ما خص به المعطوف لان قوله تعالى
 (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) عام في المطلقة ثلاثا وفي ادونها لا خلاف في

ذلك ثم قوله تعالى (ويعولنهن أحق بردهن) حكم خاص فيمن كان مطلقها دون الثلاث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) على مادون الثلاث ولذلك فظاهر كثيرة في القرآن والسنة نحو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) وذلك عموم في الوالدين الكافرين والمسلمين ثم عطف عليه قوله تعالى (وان جاهدك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم) وذلك خاص في الوالدين المشركين فلم يمنع ذلك عموم أول الخطاب في التبريقين من المسلمين والكفار والله أعلم بالصواب

(باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج)

قال الله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن بالمعر وف وللرجال عليهن درجة) قال أبو بكر رحمه الله أخبر الله تعالى في هذه الآية أن لكل واحد من الزوجين على صاحبه حقوقا وان الزوج مختص بحق له عليها ليس لها عليه مثله بقوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) ولم يبين في هذه الآية مال لكل واحد منهما على صاحبه من الحق ففسرنا وقد بينه في غيرها وعلى لسان رسول الله ﷺ فما بينه الله تعالى من حق المرأة عليه قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وقوله تعالى (فامساك بمعروف أو تسريح أحسان) وقال تعالى (وعلى المولد له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما ألقوا من أموالهم) وكافت هذه النفقة من حقوقها عليه وقال تعالى (وأتوا النساء صدقاتهن نحلة) فجعل من حقها عليه أن يوفىها صداقها وقال تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتن احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) فجعل من حقها عليه أن لا يأخذ مما أعطها شيئا اذا أراد فراها وكان الفسوز من قبله لان ذكر الاستبدال يدل على ذلك وقال تعالى (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فجعل من حقها عليه ترك اظهار الميل الى غيرها وقد دل ذلك على أن من حقها التمسك بينهما وبين سائر نسائها لان فيه ترك اظهار الميل الى غيرها ويدل عليه أن عليه وطاها بقوله تعالى (فتذروها كالمعلقة) يعنى لا فارغة فتزوج ولا ذات زوج اذ لم يوفها حقها من الرطة ومن حقها أن لا يسكتها ضارا على ما تقدم من بيانه وقوله تعالى (ولا تاملوهن أن ينسجن أزواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف) اذا كان خطا بالزوج فهو يدل على أن من حقها اذا لم يعمل اليها أن لا يعضلها عن غيره بترك طلاقها فهذه كلها من

حقوق المرأة على الزوج وقد انتظمت هذه الآيات اثباتها لها ، ومما بين الله من حق الزوج على المرأة قوله تعالى (فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله) فقيل فيه حفظ مائه في زوجها ولا تخال في اسقاطه ويحتمل حفظ فراسها عليه ويحتمل حافظات لما في بيوتهن من مال أزواجهن ولا تقصن وجائز أن يكون المراد جميع ذلك لاحتمال اللفظ له وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء) فذا ذلك لزومها طاعته لان وصفه بالقيام عليها يقتضى ذلك وقال تعالى (واللاتي يخافون نشوزهن فعتوهن واهجرهن في المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) يدل على ان عليها طاعته في نفسها وترك النشوز عليه وقد روى في حق الزوج على المرأة وحق المرأة عليه عن النبي ﷺ اخبار بمضمواطى علماء عليه الكتاب وبعضها زائد عليه من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي وغيره قال حدثنا حاتم بن ابي عيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يعرفات فقال اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله وان لكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وروى ليث عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عمر قال جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على الزوجة فذكر فيها اشياء لا تصدق بشئ من بيته الا باذنه فان فعلت كان له الاجر وعليها الوزر فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على زوجته قال لا يخرج من بيته الا باذنه ولا تصوم يوما الا باذنه وروى مسعر عن سعيد المقبرى عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ خير النساء امرأة اذا نظرت اليها مرتك واذا امرتها اطاعتك واذا غبت عنها حفظت في مالك وقصها ثم قرأ (الرجال قوامون على النساء) الاية قال أبو بكر ومن الناس من يحتج بهذه الآية في ايجاب التفريق اذا عصم الزوج بنفقة لان الله تعالى جعل لهم من الحق عليها مثل الذى عليهن فسوى بينهما في جاز ان يستبيح بعضهما من غير نفقة ينقها عليها وهذا غلط من وجوه احدها ان النفقة ليست بدلا عن البضع فيرق بينهما ويستحق البضع عليهما من اجلها لانه قد ملك البضع بعقد الكاح وبدله هو المهر والوجه الثانى انها لو كانت بدلا لما استحققت التفريق بالآية لانه عقب ذلك قوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) فافتضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق النكاح وان

يستبيح بمضها وان لم يقدر على تفقيها وايضا فان كانت النفقة مستحقة عليه بتسليمها
 نفسها في بيته فقد اوجبت لها عليه مثل ما اوجبتا منها له وهو فرض النفقة وان ثبتا في
 ذمته لها فلم تخل في هذه الحال من ايجاب الحق لها كما اوجبتا له عليها * **ولو بما تضمنه**
 قوله تعالى (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) من الدلالة على الاحكام ايجاب مهر المثل
 اذ لم يسم لها مهر الا انه قدم ملك عليها بمضها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها اليه
 فعليه لها مثل ملكة عليها ومثل البضع هو قيمته وهي مهر المثل كقوله تعالى (فن
 اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فقد عقل به وجوب قيمة
 ما يستملك عليه بما لا مثل له من جنسه وكذلك مثل البضع هو مهر المثل وقوله تعالى
 (بالمعروف) يدل على ان الواجب من ذلك ما لا شطط فيه ولا تقصير كما قال **عليه السلام** في
 المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها لها مهر مثل نساؤها ولا وكس ولا
 شطط وقوله اعمامرأة تزوجت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها مهر مثل
 نساؤها ولا وكس ولا شطط فهذا هو المعنى المعروف المذكور في الآية وقد دلت
 الآية ايضا على انه لو تزوجها على انه لا مهر لها ان المهر واجب لها اذ لم تفرق بين من شرط
 ففي المهر في النكاح وبين من لم يشترط في ايجابها لها مثل الذي عليها **عليه السلام** وقوله (ولرجال
 عليهن درجة) قال أبو بكر بمفضل به الرجل على المرأة ما ذكره الله من قوله تعالى (الرجال
 قوامون على النساء بمفضل الله بمعضهم على بعض) فاخبر بانه مفضل عليها بان جعل قيا
 عليها * وقال تعالى (وبما اتفقوا من اموالهم) فهذا ايضا كما يستحق به التفضيل
 عليها وبما فضل به عليها ما ائتمها الله من طاعته بقوله تعالى (فان اطنعكم فلا تبغوا
 عليهن سبيلا) ومن درجات التفضيل ما باحه للزوج من ضره عند النشوز وهجران
 فراشها ومن وجوه التفضيل عليها ما ملك الرجل من فراقها بالطلاق ولم تملكه ومنها
 انه جعل له ان يتزوج عليها ثلاثا سواها ولم يجعل لها ان تتزوج غيره مادامت في حباله
 اوفى عدة منه ومنها زيادة الميراث على قسمها ومنها ان تنتقل الى حيث يريد
 الزوج وليس على الزوج اتباعها في النقلة والسكنى وانه ليس لها ان تصوم تطوعا الا باذن
 زوجها وقدرى عن النبي **عليه السلام** ضروب اخر من التفضيل سوى ما ذكرها من حديث
 اسماعيل بن عبد الملك عن أبي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينبغي
 لبشر ان يسجد لبشر ولو كان ذلك كان النساء لازواجهن وحديث خلف بن خليفة عن
 حفص بن اخي انس عن انس ان رسول الله **عليه السلام** قال لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر ولو

صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها والذي
 تسمى يده لو كان من قدمه الى مفروق رأسه قرحة بالقيح والمصديد ثم لحسنه لما دلت
 حقه وروى الاعمش عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ اذا دعا الرجل
 امرأته الى فراشه فابت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح وفي حديث
 حصين بن محسن عن عمة له انها اتت النبي ﷺ فقالت اذأت زوجي فقلت نعم قال فان
 أفت منه قالت ما الوه الا ما عجزت عنه قال فانظري اين انت منه فاما هو جنتك أو تاركه
 وروى سفيان عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
 لا تصوم المرأة يوما وزوجها شاهدا من غير رمضان الا باذنه وحديث الاعمش عن
 أبي صالح عن أبي سعيد الخدري قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء ان
 يصمن الا باذن أزواجهن فهذه الاخبار مع ما تضمنته دلالة الكتاب توجب تفضيل
 الزوج على المرأة في الحقوق التي يقتضيها عقد النكاح **و** وقد ذكر في قوله تعالى
 (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) نسخ في مواضع احدها ما رواه مطرف عن
 أبي عثمان النهدي عن أبي بن كعب قال لما نزلت عدة النساء في الطلاق والمتوفى عنها زوجها
 قلنا يا رسول الله قد بقي نساء لم تنزل عدتهن بعد الصغار والكبار والحلي فترلت (واللائي
 يئسن من المحيض من نسائكم) الى قوله (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن)
 وروى عبد الوهاب عن سعيد بن قتادة قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)
 فجعل عدة المطلقة ثلاث حيض ثم نسخ منها التي لم يدخل بها في العدة ونسخ من الثلاثة
 القروء امرأتان (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم) فهذه المعجوز التي
 (لا تحيض واللائي لم يحضن) فهذه البكر عدتها ثلاثة اشهر وليس الحيض من امرها
 في شيء ونسخ من الثلاثة القروء الحامل فقال (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
 حملهن) فهذه ايضا ليست من القروء في شيء **و** اما اجلهن ان تضع حملها قال ابو بكر اما حديث
 ابي ابن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شيء **و** اما اكثر ما فيه انهم سألوا النبي ﷺ عن عدة
 الصغير والاكيسة والحلي فهذا يدل على انهم علموا خصوص الآية وان الحلي لم
 تدخل فيها مع جواز ان تكون مرادها وكذلك الصغيرة لانه كان جائزا ان يشترط
 ثلاثة قروء بعد بلوغها وان طلقت وهي صغيرة **و** اما الاكيسة فقد عطل من الآية انها
 لم ترد بها لان الاكيسة هي التي لا ترجى لها حيض فلا جائز ان يقتنوا ولها مراد الآية بحال
و اما حديث قتادة فانه ذكر ان الآية كانت عامة في اقتضاها الحجاب المدة بالافراء في

المدخول بها وغير المدخول بها وأنه نسخ منها غير المدخول بها وهذا يمكن أن يكون كما قال وأما قوله ونسخ عن الثلاثة قروء أمرأتان وهي الآيسة والصغيرة فإنه اطلق لفظ النسخ في الآية وأراد به التخصيص وكثيرا ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من أهل التفسير اطلاق لفظ النسخ ومراهم التخصيص فأما اراد قتادة بذلك النسخ في الآية التخصيص لا حقيقة النسخ لأنه غير جائز ورواه القسح إلا أن اقتداستقر حكمه وثبت وغير جائز أن تكون الآية مرادة بعدة الاقراء مع استحالة وجودها منها فدل على أنه اراد التخصيص وقد يحتمل وجهان على بعد عندنا وهو أن يكون مذهب قتادة أن التي ارتفع حيضها وأن كانت شابة تسمى آيسة وإن عدتها مع ذلك الاقراء وإن طالت المدة فيها وقد روى عن عمران التي ارتفع حيضها من الآيسات وتكون عدتها عدة الآيسة وإن كانت شابة وهو مذهب مالك فإن كان إلى هذا ذهب في معنى الآية فهذه جائز أن تكون مرادة بالاقراء لأنها يرجى وجودها منها وأما قوله ونسخ من الثلاثة قروء الحامل فإن هذا أيضا جائز سائعه لأنه لا يمنع ورود العبارة بأن عدة الحامل ثلاث حيض بعد وضع الحمل وإن كانت ممن لا تحيض وهي حامل لجائز أن يكون عدتها ثلاثة قروء بعد وضع الحمل فنسخ بالحمل إلا أن ابن كعب قد أخبر أن الحامل لم تكن مرادة بعدة الاقراء وأنهم سألوا النبي ﷺ عن ذلك فأخبر بأنه لم تنزل في الحامل والآيسة والصغيرة فأقر الله تعالى ذلك وليس يجوز اطلاق النسخ على الحقيقة إلا فيما قد علم ثبوت حكمه وورود الحكم الناسخ له متأخر عنه إلا أن يطلق لفظ النسخ والمراد التخصيص على وجه المجاز فلا يضيق وأولى الأشياء بنا حمله على وجه التخصيص فيكون قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) لم يرد إلا خاصا في المطلقات ذوات الحيض المدخول بهن وإن الآيسة والصغيرة والحامل لم يردن قط بالآيسة إذ ليس معنا تاريخ لورود هذه الأحكام ولا علم باستقرار حكمها ثم نسخه بعده فكان هذه الآيات وردت معا وترتبت أحكامها على ما اقتضاها من استعماها وبني العام على الخاص منها وقد روى عن ابن عباس وجه آخر من النسخ في هذه الآية وهو ما روى الحسين بن الحسن بن عطية عن أبيه عطية عن ابن عباس قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) إلى قوله (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) وذلك أن الرجل كان إذا طلق امرأته كان أحق بردها وإن طلقها ثلاثا فنسخها هذه الآية (بأياها الذين آمنوا إذا فكحتكم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) إلى قوله (جبيلا)

وعن الضحاك بن مزاحم (والمطلقات يترصن باقسهن ثلثة قروء) وقال فعدتهن
ثلاثة اشهر فليسخ واستثنى منها فقال (اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن فالحكم عليهن من عدة تمتدونها) وروى فيها وجه آخر وهو ما روى مالك
عن هشام بن عروة عن ابيه قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم راجعها قبل ان تنقضي
عدتها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعد رجل الى امرأته فطلقها حتى اذا اشارت
انقضاء العدة راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك الى ولا تحلين معي ابدا فانزل الله
تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) فاستقبل الناس الطلاق
جديدا من يومئذ من كان منهم طلق او لم يطلق وروى شيبان عن قتادة في قوله تعالى
(وبعولتهن احق بردهن في ذلك) قال في القروء الثلاثة ثم قال الطلاق مرتان لكل مرة
قروء فليسخت هذه الآية ما كان قبلها فاجعل الله حد الطلاق ثلاثا فجعله احق برجعها
ما لم تطلق ثلاثا

(باب عدد الطلاق)

قال الله عز وجل (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) قال ابو بكر
قد ذكرت في معناه وجه واحد انه بيان لطلاق الذي ثبتت معه الرجعة وروى ذلك
عن عروة بن الزبير وقاتادة والثاني انه بيان لطلاق السنة المندوب اليه وروى ذلك عن
ابن عباس ومجاهد والثالث انه امر بان اذا اراد ان يطلقها ثلاثا فعليه تفريق الطلاق
فيتضمن الامر بالطلاق مرتين ثم ذكر بعدها الثالثة قال ابو بكر فاما قول من قال انه بيان
لما يبق مع الرجعة من الطلاق فانه وان ذكر معه الرجعة عقبه فان ظاهره يدل على انه
قصد به بيان المباح منه وامام اعاده فحظور وبين مع ذلك حكمة اذا اوقعه على الوجه
الما موره به بذكر الرجعة عقبه والدليل على ان المقصد فيه الامر بتفريق الطلاق وبيان
حكم ما يتعلق بايقاع مادون الثلاث من الرجعة انه قال (الطلاق مرتان) وذلك يقتضي
التفريق لاحالة لانه لو طلق اثنتين معا المأجاز ان يقال طلقها مرتين وكذلك لو دفع
رجل الى آخر درهمين لم يميز ان يقال اعطاه مرتين حتى يفرق الدفع فيئخذ يطلق عليه
واذا كان هذا هكذا فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلق بالتطليقتين من
بقاء الرجعة لادى ذلك الى اسقاط فائدة ذكر المرتين اذا كان هذا الحكم ثابتا في المرة
الواحدة اذا طلق اثنتين فثبت بذلك ان ذكره للمرتين انما هو امر بايقاع مرتين ونهى

عن الجمع بينهما في مرة واحدة ومن جهة اخرى انه لو كان اللفظ محتملا للامرين لكان
الواجب جملة على اثبات الحكم في ايجاب الفائدتين وهو الامر بتفريق الطلاق متى اراد
يطلق اثنتين وبيان حكم الرجعة اذا طلق كذلك فيكون اللفظ مستوعبا للمعنيين *
وقوله تعالى (الطلاق مرتان) وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر بك قوله تعالى
(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (والودات يرضعن اولادهن) وما جرى
هذا المجرى مما هو في صيغة الخبر ومعناه الامر والدليل على انه امر وليس بخبر انه لو كان
خبرا لو وجد خبره على ما خبر به لان اخبار الله لا تنفك من وجود خبراتها فلما وجدنا
الناس قد يطلقون الواحدة والثلاث معا ولو كان قوله تعالى (الطلاق مرتان) اسما للخبر
لاستوعب جميع ما تحته ثم وجدنا في الناس من يطلق لاي الوجه المذكور في الآية
علما انه لم يردا خبره وانه ضمن احد معنيين اما الامر بتفريق الطلاق متى اردنا ايقاع او
الاخبار عن المسنون المندوب اليه منه واولى الاشياء جملة على الامر اذ قد ثبت انه لم يرد
به حقيقة الخبر لانه حينئذ يصير بمعنى قوله مطلقا مرتين متى اردتم الطلاق وذلك
يقتضي الايجاب وانما ينصرف الى الندب بدلالة ويكون كما قال النبي ﷺ الصلاة
مشي والشهد في كل ركعتين وتمسك وخشوع فهذه صيغة الخبر والمراد الامر بالصلاة
على هذه الصفة وعلى انه ان حمل على ان المراد بيان المسنون من الطلاق كانت دلالة قائمة
على حظر جمع الاثنين والثلاث لان قوله (الطلاق مرتان) منتظم لجميع الطلاق المسنون فلا
يبقى شيء من مسنون الطلاق الا وقد اقطوى تحت هذا اللفظ فاذا ما خرج عنه فهو على
خلاف السنة فثبت بذلك ان من جمع اثنتين او ثلاثا في كلمة فهو مطلق لغير السنة *
فانتظمت هذه الآية الدلالة على معان منها ان مسنون الطلاق التفريق بين اعداد الثلاث
اذا اراد ان يطلق ثلاثا ومنها ان له ان يطلق اثنتين في مرتين ومنها ان مادون الثلاث
ثبت معه الرجعة ومنها انه اذا طلق اثنتين في الحيض وقمنا لان الله قد حكم بوقوعهما
ومنها انه نسخ هذه الآية الزائدة على الثلاث على ما روى عن ابن عباس وغيره انهم كانوا
يطلقون ماشا وا من العدد ثم يراجعون فقصروا على الثلاث ونسخ به ما زاد في هذه
الآية دلالة على حكم العدد المسنون من الطلاق وليس فيها ذكر الوقت المسنون فيه
ايقاع الطلاق وقد بين الله ذلك في قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وبين لهم النبي ﷺ
طلاق العدة فقال لا ينصرحين بطلاق امرأته وهي حائض ما هكذا امر لك انما طلاق العدة
ان تطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا وقد استبان حملها فتلك العدة التي امر الله ان

يطلق لها النساء فكان طلاق السنة معقودا بوصفين احدهما المدد والآخر الوقت فاما
المدد فان لا يزيد في طهر واحد على واحدة واما لو قلنا يطلقها طاهر من غير جماع
او حاملا فقد استبان حملها وقد اختلف اهل العلم في طلاق السنة لذوات الافراء فقال
اصحابنا احسن الطلاق ان يطلقها اذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضي عتسها وان
اراد ان يطلقها ثلاثا فليطلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع وهو قول النوري وقال ابو
حنيفة وبلغنا عن ابراهيم عن اصحاب رسول الله ﷺ انهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا
في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا عندهم افضل من ان يطلقها ثلاثا عند
كل طهر واحدة وقال مالك وعبد العزيز بن ابى سلمة المساجدون والايث بن سعد
والحسن بن صالح والاوزاعي طلاق السنة ان يطلقها في طهر قبل الجماع تطليقة واحدة
ويكرهون ان يطلقها ثلاثا في ثلاثة اطهار لكنه ان لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضي
عدتها من الواحدة وقال الشافعي فيار وادعنه المزني لا يحرم عليه ان يطلقها ثلاثا ولو
قال لها انت طالق ثلاثا السنة وهي طاهر من غير جماع طلقت ثلاثا معاً قال ابو بكر فنيذأ
بالكلام على الشافعي في ذلك فنقول ان دلالة الآية التي تلونها ظاهرة في بطلان هذه
المقالة لانها تضمنت الامر بايقاع الاثنتين في مرتين فن اوقع الاثنتين في مرة فهو مخالف
لحكمها وما يندل على ذلك قوله تعالى (لا تحرموا طبيبات ما احل الله لكم) وظاهره يقتضي
تحريم الثلاث لما فيها من تحريم ما احل لنا من الطبيبات والدليل على ان الزوجات قد
تناولن هذا العموم قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) فوجب بحق العموم
حظر الطلاق الموجب لتعريضها ولو لا قيام الدلالة في اباحة ايقاع الثلاث في وقت السنة
وايقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقتضت الاية حظرهم من جهة اخرى من دلائل
الكتاب ان الله تعالى لم يبيح الطلاق ابتداء لمن تحب عليها العدة لامقر ونا بذكر الراجعة
منها قوله تعالى (الطلاق مرتان فاسكك بعمروف) وقوله تعالى (والملقات يترجمن
بأنفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكنوهن بعمروف
او مسرحوهن بعمروف) فلو رافقوهن بعمروف فلم يبيح الطلاق المبتدأ لذوات العدد الا
مقرونا بذكر الراجعة وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الايات لولا هالم يكن الطلاق من
احكام الشرع فلم يحز لنا اثباته مستوفى الا على هذه الشرطية وبهذا الوصف وقال
النبي ﷺ من ادخل في امرنا ما ليس منه فهو رد واول احوال هذا اللفظ حظر خلاف
ما تضمنته الايات التي تلونها من ايقاع الطلاق المبدأ مقرونا بما يوجب الراجعة ويدل

عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعني عن مالك
عن نافع عن ابن عمر انه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن
الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال مره فليراجعها ثم ليسكها حتى تطهر ثم تحيض
ثم تطهر ثم ان شاء امسك بمدة ذلك وان شاء طلق قبل ان يمسه فذلك المدة امر الله ان
يطلق لها النساء وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال
حدثنا عنبة قال حدثنا يونس عن ابن شهاب قال اخبرني سالم بن عبد الله عن ابيه انه طلق
امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ فتغيظ رسول الله ﷺ ثم قال مره
فليراجعها ثم ليسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء طلقها طاهرا قبل ان يمسه
فذلك الطلاق للعدة كما امر الله فذكر سالم في رواية الزهري عنه ونافع عن ابن عمر ان
النبي ﷺ امره ان يراجعها ثم بدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء طلق
او امسك وروى عن عطية الخراساني عن الحسن عن ابن عمر مثله وروى
يونس واقس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن اسلم عن ابن عمر
ان النبي ﷺ امره ان يراجعها حتى تطهر ثم قال ان شاء طلق وان شاء امسك والاخبار
الاولى اولى لمسا فيها من الزيادة ومعلوم ان جميع ذلك انما ورد في قصة واحدة وانما ساق
بعضهم لفظ النبي ﷺ على وجهه وحذف بعضهم ذكر الزيادة اغفالا او نسيا فان وجب
استعماله بمافيها من زيادة ذكر الحيضة اذ لم يثبت ان الشارع ﷺ قال ذلك عاريا من
ذكر الزيادة وذكره مرة ومقر وثابا اذ كان فيه اثبات القول منه في حالين وهذا امالا لانه
غير جائز اثباته وعلى انه لو كان الشارع ﷺ قد قال ذلك في حالين لم يخل من أن يكون
المتقدم منهما هو الخبر الذي فيه الزيادة والاخر متاخرا عنه فيكون فاسخا له وأن
يكون الذي لازيادة فيه هو المتقدم ثم ورد بمدة ذكر الزيادة فيكون فاسخا للاول
باثبات الزيادة ولا سبيل لنا الى العلم بتاريخ الخبرين لا سيما وقد أشار الجميع من الرواة
الى قصة واحدة فاذا لم يعلم التاريخ وجب اثبات الزيادة من وجهين أحدهما ان كل
شيئين لا يعلم تاريخهما فالواجب الحكم بهما معا ولا يحكم بتقدم أحدهما على الآخر
كالفرق والقوم يقع عليهم البيت وكما قول في اليمين من قبل رجل واحد اذا قامت
عليهما البينة ولم يعلم تاريخهما فيحكم بوقوعهما معا فكذلك هذا الخبران وجب
الحكم بهما معا اذ لم يثبت لهما تاريخ فلم يثبت الحكم الا بمقرو وثابا الزيادة المذكورة فيه
والوجه الآخر انه قد ثبت ان الشارع قد ذكر الزيادة واثبتها وامر باعتبارها بقوله

مره فليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها ان شاء لورودها من طرق صحيحة
 فاذا كانت ثابتة في وقت واحتمل ان تكون منسوخة بالخبر الذي فيه حذف الزيادة
 واحتمل ان تكون غير منسوخة لم يحز لنا اثبات النسخ بالاحتياط ووجب بقاء حكم
 الزيادة والمثبت ذلك وامر الشارع عليه السلام بالفصل بين التطليقة الموقعة في الحيض وبين
 الاخرى التي امره بايقاعها بحیضة ولم يبح له ايقاعها في الطهر الذي يلي الحيضة ثبت
 احجاب الفصل بين كل تطليقتين بحیضة وانه غير جائز له الجميع بينهما في طهر واحد لانه
عليه السلام كما مره بايقاعها في الطهر ونهاه عنها في الحيض فقد امره ايضا بان لا يوقعها في الطهر
 الذي يلي الحيضة التي طلقها فيه ولا فرق بينهما فان قيل قد روي عن ابي حنيفة انه
 اذا طلقها ثم راجعها في ذلك الطهر جاز له ايقاع تطليقة اخرى في ذلك الطهر فقد خالف
 بذلك ما اردت تأكيد من الزيادة المذكورة في الخبر * قيل له قد ذكرنا هذه المسئلة
 في الاصول ومنعه من ايقاع التطليقة الثانية في ذلك الطهر وان راجعها حتى يفصل
 بينهما بحیضة وهذا هو الصحيح والرواية الاخرى غير معمول عليها وقد روي عن
 النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عن ايقاع الثلاث بمجموعة بما لا يساغ للتاويل فيه وهو
 ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان الجوهري قال حدثنا معلى بن منصور قال
 حدثنا سعيد بن زريق ان عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن عمر
 انه طلق امرأته تطليقة وهي حائض ثم اراد ان يقيمها بتطليقتين اخريين عند القرئين
 الباقيين فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله
 انك قد اخطأت السنة والسنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فامرني رسول الله
 فراجعتها وقال اذا هي ظهرت فطلق عند ذلك او امسك فقلت يا رسول الله ارأيت
 لو كنت طلقها ثلاثا ما كان لي ان اراجعها قال لا كافت تبين وتكون معصية فاخبرني
 الله عليه وسلم نصافي هذا الحديث بكون الثلاث معصية * فان قيل لما قال النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم في سائر اخبار ابن عمر حين ذكر الطهر الذي هو وقت لايقاع طلاق
 السنة ثم يطلقها ان شاء ولم يخص ثلاثا عما دونها كان ذلك اطلاقا للاثنتين والثلاث
 معاقبل له لما ثبت بما قدمنا من ايجاب الفصل بين التطليقتين بحیضة ثم عطف عليه بقوله
 ثم يطلقها ان شاء علمنا انه انما اراد واحدة لا اكثر منها لاستحالة ارادته نسخ
 ما اوجبه بديان ايجاب الفصل بينهما وما اقتضاه ذلك من حظر الجمع بين تطليقتين اذ
 غير جائز وجود للناسخ والمنسوخ في خطاب واحد لان النسخ لا يصح الا بعد استقرار

الحكم والنكاح من الفعل الا ترى انه لا يجوز ان يقول في خطاب واحد قد اجبت لك
 ذا الناب من السباع وقد حطرتك عليكم لان ذلك عبث والله تعالى منزّه عن فعل العبث
 واذا ثبت ذلك علمنا ان قوله ثم ليطلقها ان شاء مبني على ما تقدم من حكمه في ابتداء
 الخطاب وهو ان لا يجمع بين اثنتين في طهر واحد وايضا فلولا هذا التضمن دلالة
 حظر الجمع بين التلقيات في طهر واحد لما دل على اباحتها لو رده مطلقا عا ر يا من ذكر
 ما تقدم لان قوله ثم ليطلقها ان شاء لم يقتض اللفظ اكثر من واحد وكذلك تقول في
 نظائر ذلك من الاوامر انما يقتضى ادنى ما يتناول الاسم وانما يصرف الى الاكثر
 بدلالة كقول الرجل لاخر طلق امرأتى ان الذي يجوز له ايقاعه بالامر انما هو تطلقه
 واحدة لا اكثر منها وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لعبدته تزوج انه يقع على امرأة
 واحدة فان تزوج اثنتين لم يحز نكاح واحدة منهما الا ان يقول المولى اردت اثنتين
 وكذلك قوله فليطلقها ان شاء لم يقتض التلقيقة واحدة وما زاد عليها فاعيا ثبت
 بدلالة فهذا الذي قدمناه من دلالة الكتاب والسنة على حظر جمع الثلاث والاثنتين
 في كلمة واحدة قد ورد عنه اتفاق السلف على ذلك ما روى الامش عن أبي اسحاق عن
 أبي الاحوص عن عبد الله انه قال طلاق السنة ان يطلقها تطلقه واحدة وهي طاهر في
 غير جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها اخرى وقال ابراهيم مثل ذلك وروى زهير عن
 أبي اسحاق عن أبي الاحوص عن عبد الله قال من اراد الطلاق الذي هو الطلاق فليطلق
 عند كل طهر من غير جماع فان بداله ان يرجمها رجمها واشهد رجلين واذا كانت الثانية
 في مرة اخرى فكذلك قال الله تعالى يقول (الطلاق مرتان) وروى ابن سيرين عن علي قال
 لو ان الناس اصابوا احد الطلاق ما ندم احد على امرأة يطلقها وهي طاهر من غير جماع او حاملا
 قد تبين حملها فاذا بداله ان يرجمها رجمها وان بداله ان يخلى سبيلها خلى سبيلها وحد ثنا
 محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا اسماعيل قال اخبرنا
 أيوب عن عبد الله بن كثير عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال له انه
 طلق امرأته ثلاثا قال فسكت ابن عباس حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال يطلق احدكم
 فترك الجوفة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وان الله تعالى قال (ومن يتق الله يجعل
 له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجد لك مخرجا عصيت ربك وبافت منك امرأتك وان
 الله تعالى قال (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) أي قبل عدتهن وعن
 عمر بن حصين ان رجلا قال له اني طلق امرأتى ثلاثا فقال نعمت بربك وحرمت

عليك امرأتك وابوقلاية قال سئل ابن عمر عن رجل طلق امرأته ثلاثا قبل ان يدخل
 بهم فقال لا أرى من فعل ذلك الا قد خرج وروى ابن عوف عن الحسن قال كانوا يتكلمون
 من طلق امرأته ثلاثا في مقعد واحد وروى عن ابن عمر ان كان اذا اتى برجل طلق
 امرأته ثلاثا في مجلس واحد واجهه ضربا و فرق بينهما فقد ثبت عن هؤلاء الصحابة حظر
 جمع الثلاث ولا يروى عن احدهم الصحابة خلافة فصار اجماعا * فان قيل قدر وى ان
 عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته ثلاثا في مرضه وان ذلك لم يسب عليه ولو كان جمع الثلاث
 محظورا لما فعله وتركهم التكثير عليه دليل على انهم رأوه سائغاه قيل له ليس في الحديث
 الذي ذكرت ولا في غيره انه طلق ثلاثا في كلمة واحدة وانما اراد انه طلقها ثلاثا على الوجه
 الذي حوز عليه الطلاق وقد بين ذلك في احاديث رواها جماعة عن ابي هريرة عن طلحة بن
 عبد الله بن عوف ان عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته تماضر تطليقتين ثم قال طلقا في مرضه
 ان اخبرني بطهر ك لا طلقناك فبين في هذا الحديث انه لم يطلقها ثلاثا مجمعة وقد
 روى في حديث فاطمة بنت قيس شيئا بهذا وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو
 داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابا بن يزيد العطار قال حدثنا يحيى بن ابي
 كثير قال حدثني ابو سلمة بن عبد الرحمن ان فاطمة بنت قيس حدثته ان اباحص بن
 المغيرة طلقها وان خالد بن الوليد وقرام بن يحيى بن عمر بن ابي النضر صلى الله تعالى عليه وسلم
 فقالوا يا ابي الله ان اباحص بن المغيرة طلق امرأته ثلاثا وانها ترك لها فقة يسيرة فقال
 لا فقة لها وساق الحديث فيقول المحتج اباحة ايقاع الثلاث معا بانهم قالوا النبي ﷺ
 انه طلقها ثلاثا فلم ينكره وهذا خبر قد اجمل فيه ما فسر في غيره وهو ما حدثنا محمد بن بكر
 قال حدثنا ابو داود قال حدثنا يزيد بن خالد الرمي قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن
 شهاب عن ابي سلمة عن فاطمة بنت قيس انها اخبرته انها كانت عند ابي حفص بن المغيرة
 وان اباحص بن المغيرة طلقها آخر ثلاث تطليقات فزعمت انها جاءت رسول الله
 ﷺ وذكر الحديث قال ابو داود وكذلك رواه صالح بن كيسان وابن جريج وشعيب
 ابن ابي حمزة كلهم عن ابي هريرة في هذا الحديث ما اجمل في الحديث الذي قبله انه
 انما طلقها آخر ثلاث تطليقات وهو اول ما فيه من الاخبار عن حقيقة الامر والاول
 فيه ذكر الثلاث ولم يذكر ايقاعهن معا فهو محمول على انه فرقهن على ما ذكر في هذا
 الحديث الذي قبله فثبت بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة واتفاق السلف ان جمع
 الثلاث محظور * فان قيل فيا قدمناه من دلالة قوله تعالى (الطلاق مرتان) على حظر

جمع الاثنين في كلمة واحدة انه من حيث دل على ما ذكرت فهو دليل على انه ان يطلقها في طهر واحد مرتين اذ ليس في الآية تفرقة مما في طهرين وفيه اباحة تطليقتين في مرتين وذلك يقتضي اباحة تفرق الاثنين في طهر واحد واذا جاز ذلك في طهر واحد جاز جمعهما بلفظ واحد اذ لم يفرق احدهما * قيل له هذا غلط من قبل ان ذلك اعتبار يؤدي الى اسقاط حكم اللفظ ورفع رأسا وازالة فائدته وكل قول يؤدي الى رفع حكم اللفظ فهو ساقط وانما صار مسقطا لفائدة اللفظ وازالة حكمه من قبل ان قوله تعالى (الطلاق مرتان) قد اقتضى تفرق الاثنين وحظر جمعهما في لفظ واحد على ما قدمنا من بيانه واما حثك لتفرقة مما في طهر واحد يؤدي الى اباحة جمعهما في كلمة واحدة وفي ذلك رفع حكم اللفظ ومتى حظر تفرقهما وجمعهما في طهر واحد وابطحناه في طهرين فليس فيه رفع حكم اللفظ بل فيه استعماله على الخصوص وفي بعض المواضع دون بعض فلم يؤدي قولنا بالتفرق في طهرين الى رفع حكمه وانما اوجب تخصيصه اذ كان اللفظ موجبا للتفرق واتفق الجميع على انه اذا اوجب التفرق فرقهما في طهرين فخصمنا تفرقهما في طهر واحد بدلالة الاتفاق مع استعمال حكم اللفظ ومتى ابحنا التفرق في طهر واحد ادعى ذلك الى رفع حكم اللفظ رأسا حتى يكون ذكره للطلاق مرتين وتركه سواء وهذا قول ساقط مردود على احتج من اباح ذلك ايضا بحديث عروة العجاني حين لا عن النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين امراته فلما فرغا من لمانهما قال كذبت عليهما افس امسكتاهي طالق ثلاثا ففارقهما قبل ان يفرق النبي ﷺ بينهما قال فلما لم ينكر الشارع ﷺ ايقاع الثلاث معادل على اباحتها وهذا الخبر لا يصح للشافعي الاحتجاج به لان من مذهبه ان الفرة قد كافت وقعت بلعان الزوج قبل بلعان المرأة فبات منه ولم يلحقها طلاق فكيف كان ينكر عليها طلاقا لم يقع ولم يثبت حكمه فان قيل فواجبه على مذهبك قيل له جائز ان يكون ذلك قبل ان يسن الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد فلذلك لم ينكر عليه الشارع ﷺ وجائز ايضا ان تكون الفرة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه ايقاعها بالطلاق وامامنا قال سنة الطلاق ان لا يطلق الا واحدة وهو ما حكيناه عن مالك ابن انس واليث والحسن بن حي والاوزاعي فان الذي يدل على اباحة الثلاث في الاطهار المتفرقة قوله تعالى (الطلاق مرتان فاماك معروف او تسريح باحسان) وفي ذلك اباحة لا يقاع الاثنين ولما اتفقنا على انه لا يجمعهما في طهر واحد وجب استعمال حكمهما في الطهرين او قدروى في قوله تعالى (او تسريح

باحسان) انه للثالثة وفي تخيير له في ايقاع الثلاث قبل الرجعة ويدل عليه قوله تعالى
 (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) قد انتظم ايقاع الثلاث للعدة وذلك
 لانه معلوم ان المراد لا اوقات العدة كما بينه الشارع صلى الله عليه وسلم في قوله يطلقها
 طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء
 واذا كان المراد به اوقات الاطهار تناول الثلاث كقوله تعالى (اقم الصلوة لعلك
 الشمس) قد عقل منه تكرار فعل الصلاة لعلك في سائر الايام كذلك قوله (فطلقوهن
 لعدتهن) لما كان عبارة عن اوقات الاطهار اقتضى تكرار الطلاق في سائر الاوقات
 وايضا لما جاز له ايقاع الطلاق في الطهر الاول لانها طاهر من غير جماع طهر المبرور فيه
 طلاقا جاز ايقاعه في الطهر الثاني لهذه العلة وايضا لما اتفقوا على انه لو راجعها جاز له ايقاع
 الطلاق في الطهر الثاني وجب ان يجوز ذلك له اذ المبرر اجمعها الوجود للمعنى الذي من اجله
 جاز ايقاعه في الطهر الاول اذ لاحظ للرجعة في اباحة الطلاق ولا في حظره لا ترى انه
 لو راجعها ثم جامعها في ذلك الطهر لم يحز له ايقاع الطلاق فيه ولم يكن للرجعة تأثير في
 اباحتها فوجب ان يجوز له ان يطلقها في الطهر الثاني قبل الرجعة كما جاز له ذلك لو لم يراجع
 . فان قيل لا فائدة في الثانية والثالثة لانه ان اراد ان يبينها امكنه ذلك بالواحدة بان
 يدعيها حتى تنقضي عدتها وقال تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) وهذا هو الفرق
 بينه اذ ارجعها او لم يراجعها في اباحة الثانية والثالثة اذ ارجع وحظرهما اذ لم يراجع
 . قيل له في ايقاع الثانية والثالثة فوائدها لتبطل بها الوعد النافية والثالثة لم تحصل له
 وهو ان تبين منه بايقاع الثالثة قبل انقضاء عدتها فيسقط ميراثها منه لومات ويتزوج
 اختها واربعها على قول من يميز ذلك في العدة فلم يخل في ايقاع الثانية والثالثة
 من فوائد وحقوق تحصل له فلم تكن لفوائدها وجاز من اجلها ايقاع ما بقي من
 طلاقها في اوقات السنة كما يجوز ذلك لو راجعها وبالله التوفيق

(باب ذكر الاختلاف في الطلاق بالرجال)

قال أبو بكر رحمه الله اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الامصار على ان الزوجين المملوكين
 خارجان من قوله تعالى (الطلاق مرتان فاهساك بمعرفة او تسريح احسان) واتفقوا
 على ان الرق يوجب نقصان الطلاق فقالوا على عبد الله الطلاق بالنساء يعني ان المرأة ان
 كانت حرة فطلاقها ثلاثا مرارا كان زوجها او عبد او انها ان كانت امة فطلاقها اثنتان

حرا كان زوجها اوعيدا وهو قول أبي حنيفة وابي يوسف وزفر ومحمد والنوري
والحسن بن صالح وقال عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس الطلاق بالرجال يعنون ان
الزوج ان كان عبدا فطلاقه انقضاء سواء كانت الزوجة حرة أو أمة وان كان حرا فطلاقه
ثلاث حرة كانت الزوجة أمة وهو قول مالك والشافعي وقال ابن عمر أبيمارق تنص
الطلاق برقه وهو قول عثمان البتي وقد روى هشيم عن منصور بن زاذان عن عطاء عن
ابن عباس قال الامر الى المولى في الطلاق اذ له العبد أو لم ياذن وينال هذه الآية (عرب
الله مثلا عبدا مملوك لا يقدر على شيء) لم يروى هشام عن أبي الزبير عن أبي عبد الله مولى بن
عباس ان غلاما كان لابن عباس طلق امرأته تطليقتين فقال له ابن عباس ارجعها لا ام
لك فانه ليس لك من الامر شيء فاني فقال هي لك فأنخذها فهذا يدل على انه رأى طلاقه
واقبالا لم يقل له ارجعها وقوله هي لك يدل على انها كانت أمة وجائز ان يكون
الغلام حرا لانها اذا كانت مملوكين فلا خلاف ان رقبتهما تنص الطلاق . وقد روى في
ذلك حديث يدل على انه كان لا يرى طلاق العبد شيئا ويرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم
وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير بن حرب قال حدثنا يحيى
ابن سعيد قال حدثنا علي بن المبارك قال حدثنا يحيى بن أبي كثير ان عمر بن معتب اخبره
ان ابا حسن مولى بني نوفل اخبره انه استفتى ابن عباس في مملوك تحت مملوك فطاعها
تطليقتين ثم اعتقا بعد ذلك هل يصالح له أن يطعها بعد ذلك قال نعم قضى بذلك رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال أبو داود وقد سمعت احمد بن حنبل قال قال عبد الرزاق
قال ابن المبارك لعمر من أبو حسن هذا لقد تحمل صخرة عظيمة قال أبو داود وابو
حسن هذا روى عنه الزهري وكان من الفقهاء . قال أبو بكر وهذا الحديث يرده
الاجماع لانه لا خلاف بين الصدر الاول ومن بعدهم من الفقهاء انهما اذا كانا مملوكين
انما حرما بالثنتين ولا تحمل له الا بعد زوج / والله يدل على ابطال الطلاق بالنساء حديث
ابن عمر وعائشة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان
وقد تقدم ذكر سندهم قد استعملت الأمة هذين الحديثين في قصص العدة وان كان
ورودهم من طريق الآحاد فصار في حيز التواتر لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار
الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه في مواضع ولم يفرق الشارع في قوله وعدتها
حيضتان بين من كان زوجها حرا او عبدا ثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج
. ودليل آخر وهو انه لما اتفق الجميع على ان الرق يوجب قصص الطلاق كما يوجب قصص

الحديث كان الاعتبار في نقصان الحد برق من يقع به دون من يوقعه وجب أن يعتبر نقصان الطلاق برق من يقع به دون من يوقعه وهو المرأة أو يبدل عليه أنه لا يملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وإن كان حراً إذا كانت الزوجة أمة لا ترى أنه إذا أراد تفريق الثلاث عليها في أطهار متفرقة لم يمكنه إيقاع الثالثة بحال فلو كان مالكاً للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون كما لو كانت حرة وفي ذلك دليل على أنه غير مالك للثلاث إذا كانت الزوجة أمة والله أعلم

(ذكر الحجاج لإيقاع الطلاق الثلاث معاً)

قال أبو بكر قوله تعالى (الطلاق مرتان فإمساك بيمينهما أحسان) الآية يدل على وقوع الثلاث معاً كونه منبهاً عنها في ذلك لأن قوله (الطلاق مرتان) قد أبان عن حكمه إذا وقع اثنتين بأن يقول أنت طالق أنت طالق في طهر واحد وقد بينا أن ذلك خلاف السنة فإذا كان في مضمون الآية الحكم بجواز وقوع اثنتين على هذا الوجه دل ذلك على صحة وقوعهما ولو وقعها معاً لأن أحد المي فرق بينهما وفيها دلالة عليه من وجه آخر وهو قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) حكم بتحریمها عليه بالثالثة بعد اثنتين ولم يفرق بين إيقاعهما في طهر واحد أو في أطهار فوجب الحكم بإيقاع الجميع على أي وجه أوقعه من مسنون أو غير مسنون ومباح أو محظور * فإن قيل قدمت بدأ في معنى الآية أن المراد بها بيان المندوب إليه والمأمور به من الطلاق وإيقاع الطلاق الثلاث معاً خلاف المسنون عندك فكيف تنجح بها في إيقاعها على غير الوجه المباح والآية لم تتضمنها على هذا الوجه . قيل له قد دلت الآية على هذه المعاني كلها من إيقاع اثنتين والثلاث لغير السنة وإن المندوب إليه والمسنون تفرقهما في الأطهار وليس بمنع أن يكون مراد الآية جميع ذلك لا ترى أنه لو قال طلقوا ثلاثاً في الأطهار وإن طلقتم جميعاً معاً وقمن كأنه جائز أو إذا لم يتناف المعنيان واحتلت بهما الآية وجب حملها عليهما فإن قيل معنى هذه الآية محمول على ما بينه بقوله (فطلقوهن لعدتهن) وقد بين الشارع الطلاق للعدة وهو أن يطلقه في ثلاثة أطهار إن أراد إيقاع الثلاث ومتى خالف ذلك لم يقع طلاقه . قيل له نستعمل الآية على ما تقتضيه من أحكامها فنقول إن المندوب إليه المأمور به هو الطلاق للعدة على ما بينه في هذه الآية وإن طلق لغير العدة وجمع الثلاث وقمن لما اقتضته الآية الأخرى وهي قوله تعالى

(الطلاق مرتان) وقوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له من بعد) اذ ليس في قوله (فطلقوهن) نفي لما اقتضته هذه الآية الاخرى على ان في غوى الآية التي فيها ذكر الطلاق للمدة دلالة على وقوعها اذا طلق لغير المدة وهو قوله تعالى (فطلقوهن لمدتهن) الى قوله تعالى (وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) فلولا انه اذا طلق لغير المدة وقع ما كان ظالما لنفسه بايقاعه ولا كان ظالما لنفسه بطلاقه وفي هذه الآية دلالة على وقوعها اذا طلق لغير المدة ويدل عليه قوله تعالى في نسق الخطاب (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) يعني والله اعلم انه اذا وقع الطلاق على ما امره الله كان له مخرجا بما وقع ان لحقه تدم وهو الرجعة وعلى هذا المعنى تأوله ابن عباس حين قال لاسأل الذي سأله وقد طلق ثلاثا ان الله يقول (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجعل لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك ولذلك قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لو ان الناس اصابوا احد الطلاق ما ندم رجل طلق امرأته . فان قيل لما كان عاصيا في ايقاع الثلاث مع ما لم يقع اذ ليس هو الطلاق المأمور به كالوكل رجل رجلان يطلق امرأته ثلاثا في ثلاثة اطهار لم يقع اذا جتمعن في طهر واحد * قيل له اما كونه عاصيا في الطلاق فغير مانع صحة وقوعه لما دللنا عليه فيما سلف ومع ذلك فان الله جعل الطهار منكرا من القول وزورا وحكم مع ذلك بصحة وقوعه فكونه عاصيا لا يمنع لزوم حكمه والانسان خاصته في رده عن الاسلام ولم يمنع عصيانه من لزوم حكمه وفراق امرأته وقد نهاه الله عن هراجهما ضرارا بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتمدوا) فلو راجعها وهو يريد ضرارا لثبت حكمها وصحت رجعتها واما الفرق بينه وبين الوكيل فهو ان الوكيل اذا يطلق لغيره وعنه يعبر وليس يطلق لنفسه ولا يملك ما يوقعه الا ترى انه لا يتعلق به شيء من حقوق الطلاق واحكامه فلما لم يكن مالكا لما يوقعه وانما يصح ايقاعه لغيره من جهة الامر اذا كانت احكامه تتعلق بالامر دونه لم يقع متى خالف الامر واما الزوج فهو مالك الطلاق وبه تتعلق احكامه وليس يوقع لغيره فوجب ان يقع من حيث كان مالكا لثلاث وارتكاب النهي في طلاقه غير مانع وقوعه كما وصفنا في الطهار والرجعة والردة سائر ما يكون به عاصيا الا ترى انه لو طلى امرأته بثلاثة حرمت عليه امرأته . وهذا المعنى الذي ذكرناه من حكم الزوج في ملكة لثلاث من الوجوه التي ذكرنا يدل على انه اذا وقع معا وقع اذ هو موقع لما ملك ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر الذي ذكرنا سنده حين قال رأيت لو طلقها ثلاثا ان كان لي ان

اراحمها فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا كانت تبين ويكون مصيبة وحدثنا محمد
ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ساجان بن داود قال حدثنا جريون بن حازم عن
الزبير بن سعيده عن عبد الله بن علي بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده انه طلق امرأته البتة
فأتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ما اردت بالبتة قال واحدة قال الله قال الله
قال هو على ما اردت فلو لم تقع الثلاث اذا ارادها لما استخلفه بالله ما اراد الا واحدة
وقد تقدم ذكر اقاويل السلف فيه وانه يقع وهو مصيبة فالكتاب والسنة واجماع
السلف توجب ايقاع الثلاث معا وان كانت مصيبة * وذكر بشر بن الوليد عن أبي
يوسف انه قال كان الحجاج بن ارمطة خشنا وكان يقول طلاق الثلاث ليس بشيء وقال
محمد بن اسحاق الطلاق الثلاث ترد الى الواحدة ثم احتج بما رواه عن داود بن الحصين
عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثا في مجلس واحد فخرن
عليها حز فاشد يد افسأله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف طلقتهما فقال طلقتهما
ثلاثا قال في مجلس واحد قال نعم قال فاعمالك واحدة فارجمها ان شئت قال فرجمتها
وبما روى أبو عاصم عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه ان ابا الصهباء قال لابن عباس
ألم تعلم ان الثلاث كانت على عهد رسول الله ﷺ واني بكر وصدر من خلافة عمر ثم رد الى
الواحدة قال نعم وقد قيل ان هذين الخبرين منكران وقد روى سعيد بن جبيرة ومالك
ابن الحارث ومحمد بن اياس والنعمان بن أبي عياش كلهم عن ابن عباس فيمن طلق امرأته
ثلاثا انه قد عصى ربه وبافت منه امرأته وقد روى حديث أبي الصهباء على غير هذا
الوجه وهو أن ابن عباس قال كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ واني بكر
وصدر من خلافة عمر واحدة فقال عمر لو اجزناه عليهم وهذا معناه عندنا أنهم انما كانوا
يطلقون ثلاثا فاجازها عليهم وقد روى ابن وهب قال اخبرني عياش بن عبد الله التهمري
عن ابن شهاب عن سهل بن سعدان عن عويمر المجاني لما لا عن رسول الله ﷺ بينه وبين
امرأته قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا فطلقها ثلاثا
قبل أن يامر به رسول الله ﷺ فاقض رسول الله ﷺ ذلك عليه * وما قدمنا من دلالة
الآية والسنة والاتفاق بوجوب ايقاع الطلاق في الحيض وان كان مصيبة وزعم بعض
الجهال ممن لا يمد خلافة انه لا يقع اذا طلق في الحيض واحتج بما حدثنا محمد بن بكر قال
حدثنا أبو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبد الزاق قال اخبرنا ابن جريج
قال اخبرني أبو الزبير انه سمع عبد الرحمن بن ايمن مولى عروة يسأل ابن عمر وأبو الزبير

يسمع فقال كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً فقال طلق ابن عمر امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر رسول الله ﷺ فقال ان عبد الله طلق وهي حائض فقال فردها على ولم ير هاشياً وقال اذا طهرت فليطلق او ليمسك ثم قيل له هذا غلط فقد رواه جماعة عن ابن عمر انه اعند تلك التولية فمن ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبى قال حدثنا يزيد بن ابراهيم عن محمد بن سيرين قال حدثنا يونس بن جبير قال سألت عبد الله بن عمر قال قلت لرجل طلق امرأته وهي حائض قال تعرف عبد الله بن عمر قلت نعم قال فانه طلق امرأته وهي حائض فأتى عمر النبي ﷺ فسأله فقال مره فليراجعها ثم ليطلقها في قيل عدتها قال قلت فيعدتها قال فاه ارايت ان عجز واستحى فهاذا خبر ابن عمر في هذا الحديث انه اعند تلك التولية ومع ذلك فقد روى في سائر اخبار ابن عمر ان الشارع امره بان يراجعها ولو لم يكن الطلاق واقعاً لما احتاج الى الرجعة وكانت لا تصح رجعتها لانه لا يجوز ان يقال راجع امرأته ولم يطلقها اذ كانت الرجعة لا تكون الا بعد الطلاق ولو صح ما روى انه لم يره شيئاً كان معناه انه لم ينها منه بذلك الطلاق ولم تقع الزوجية ثم قوله تعالى (فامسك بمعروف او تسريحاً باحسان) قال ابو بكر لما كانت الفاء للمعقب وقال (الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريحاً باحسان) اقضى ذلك كون الامساك المذكور بعد الطلاق وهذا الامساك انما هو الرجعة لانه ضد الطلاق وقد كان وقوع الطلاق موجباً للفرقة عند انقضاء العدة فسمى الله الرجعة امساكاً لبقاء النكاح بها بعد مضي ثلاث حيض ورفع حكم البينة المتعلقة بانقضاء العدة وانما اباح له امساكاً على وصف وهو ان يكون بمعروف وهو وقوعه على وجه يحسن ويجمل فلا يقصد به ضرارها على ما ذكره في قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً لمتعدوا) وانما اباح له الرجعة على هذه الشريطة ومتى ارجع بغير معروف كان حاصياً فالرجعة صحيحة بدلالة قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً لمتعدوا) ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) فلو لا صحة الرجعة لما كان لنفسه ظالمها وفي قوله تعالى (فامسك بمعروف) دلالة على وقوع الرجعة بالجماع لان الامساك على النكاح انما هو الجماع وتوابعه من الممس والتقبلة ونحوها والدليل عليه ان من يحرم عليه جماعها يحرمها مؤبداً لا يصح له عقد النكاح عليها فدل ذلك على ان الامساك على النكاح مختص بالجماع فيكون بالجماع ممسكاً لها وكذلك الممس والتقبلة للشهوة والنظر الى الفرج شهوة اذ كانت صحة عقد النكاح مختصة باستباحة هذه الاشياء ففعل شيئاً من ذلك كان ممسكاً

لها بعموم قوله تعالى (فامساك بمعروف) واما قوله (او تسمريح باحسان) فقد قيل فيه وجهان احدهما ان المراد به الثالثة وروى عن النبي ﷺ حديث غير ثابت من طريق النقل ويرده الظاهر ايضا وهو ما حد ثنا عبد الله بن اسحاق المروزي قال حد ثنا الحسن ابن ابي الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا الثوري عن اسماعيل بن ميمون عن ابي رزين قال قال رجل يا رسول الله اسمع الله يقول (الطلاق) مرتان فامساك بمعروف او تسمريح باحسان) فابن الثالثة قال التسمريح باحسان وقدرى عن جماعة من السلف منهم السدي والضحاك انه تركها حتى تنقضي عتبتها وهذا التأويل اصح اذ لم يكن الخبر المروى عن النبي ﷺ في ذلك ثابتا وذلك من وجوه احدها ان سائر المواضع التي ذكره الله فيها عقيب الطلاق الامساك والذراق فانما اراد به ترك الرجعة حتى تنقضي عتبتها منه * قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) والمراد بالتسمريح ترك الرجعة اذ معلوم انه لم يرد فامسكوهن بمعروف او طلقوهن واحدة اخرى ومنه قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) ولم يرد به ايقاعا مستقبلا وانما اراد به تركها حتى تنقضي عتبتها والجهة الاخرى ان الثالثة المذكورة في نسق الخطاب في قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فاذا كانت الثالثة مذكورة في صدر هذا الخطاب مفيدة للبينونة الموجبة للتحريم الا بعد زوج وجب حمل قوله تعالى (او تسمريح باحسان) على فائدة مجددة وهي وقوع البينونة بالاثنتين بعد انقضاء العدة وايضا لما كان معلوما ان المقصد فيه بيان عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزا من ايقاع الطلاق بلا عدد محصور فلو كان قوله تعالى (او تسمريح باحسان) هو الثالثة لما ابان عن المقصد في ايقاع التحريم بالثلاث اذ لو اقتصر عليه لما دل على وقوع البينونة المحرمة لها الا بعد زوج وانما علم التحريم بقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فوجب ان لا يكون قوله تعالى (او تسمريح باحسان) هو الثالثة وايضا لو كان التسمريح باحسان هو الثالثة لوجب ان يكون قوله تعالى (فان طلقها) عقيب ذلك هي الرابعة لان الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقا مستقبلا بعد ما تقدم ذكره فثبت بذلك ان قوله تعالى (او تسمريح باحسان) هو تركها حتى تنقضي عتبتها * قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) (منظم لما ان منها محرما على المطلق فلا تحل حتى تنكح زوجا غيره مفيد في

شرط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعا لأن النكاح هو الوطء في الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد وهذا من الإيجاز والاختصار على الكناية المفهمة المغنية عن التصريح بوقد وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار مستفيضة في انها لا تحل للاول حتى يطأها الثاني منها حديث الزهري عن عروة عن عائشة ان رفاعة القرظي طلق امرأته ثلاثا فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا نبي الله انها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير وانه يا رسول الله مامعه الا مثل هبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعلك تريد ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك وروى ابن عمر وانس بن مالك عن النبي ﷺ مثله ولم يذكر قصة امرأه رفاعة وهذه اخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعماها في عندنا في حيز التواتر ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك الاشياء يروى عن سعيد بن المسيب انه قال انها تحل للاول بنفس عقد النكاح دون الوطء ولم يعلم احدا تابعه عليه فهو شاذ وهو قوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) غاية التحريم الموقع بالثلاث فاذا وطئها الزوج الثاني ارتفع ذلك التحريم الموقع وبقي التحريم من جهة انها تحت زوج كسائر النساء الاجنبيات فتى فارقتها الثاني واتقضت عدتها حلت للاول وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يترابعا) مرتب على ما اوجب من العدة على المدخول بها في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) ونحوها من الآي الحاضرة للنكاح في العدة وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يترابعا) نص على ذكر الطلاق ولا خلاف ان الحكم في الاحتجاب للزوج الاول غير مقصور على الطلاق وان سائر الفرق الحادثة بينهما من نحو موت او دونه او تحريم بمنزلة الطلاق وان كان المذكور نفسه هو الطلاق وفيه الدلالة ايضا على جواز النكاح في غير اولي لانه اضاف التراجع اليهما من غير ذكر الولي بوقبه احكام اخر نذكرها عند ذكر نكاح الخلع بعد ذلك ولكننا قد منا ذكر الثالثة لانه يتصل به في المعنى يذكر الاثنتين وان تخللها ذكر الخلع وبالله التوفيق

(باب الخلع)

قال الله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتكموهن شيئا الا ان يخافا ألا يقيما حدود

الله) خطر على الزوج بهذه الآية ان ياخذ منها شيئا مما اعطاها الاعلى الشرطة المذكورة وعقل بذلك انه غير جائز له اخذها لم يعطها وان كان المذكور هو ما اعطاها كما ان قوله تعالى (ولا تقتل لهما ان) قد دل على حظر ما فوقه من ضرب او شتم وقوله تعالى (الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) قال طائوس يعني فيما افترض على كل واحد منهما في العشرة والصحبة وقال القاسم بن محمد مثل ذلك وقال الحسن هو ان يقول المرأة والله لا اغتسل لك من جنبه وقال اهل اللغة الان يخافا فمناها الا ان يطنا وقال ابو محجن الثقفي انشدته
الفرء رحمه الله تعالى

اذا مت فادفني الى جب كرمه * تروى عظامي بمدموقي عروقتها
ولا تدفني بالعراء فانني * اخاف اذا ماتت ان لا ادوقها

وقال آخر

اتاني كلام عن نصيب يقوله * وما خفت يا سلام انك طائي
يعني ما ظننت وهذا الخوف من ترك اقامة حدود الله على وجهين اما ان يكون احدهما سبي الخلق او جميعا فيقتضي بهما ذلك الى ترك اقامة حدود الله فيما ازم كل واحد منهما من حقوق النكاح في قوله تعالى (ولمن مثل الذي عليهن بالمعروف) واما ان يكون احدهما مبغضا فلا خرف فيصعب عليه حسن العشرة والمجاملة فيؤدي ذلك الى مخالفة امر الله في تصديره في الحقوق التي تخرمه وفيما ازم الزوج من اظهار الميل الى غيرها في قوله تعالى (فلا تملوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فاذا وقع احدهما في واشتقا من ترك اقامة حدود الله التي حددها محل الخلع وروى جابر الجعفي عن عبد الله بن يحيى عن علي كرم الله وجهه انه قال كلمات اذا قالتها المرأة لزوجها ان ياخذ الفدية اذا قالت له لا اطيع لك امر او لا ابر لك قسما ولا اغتسل لك من جنبه وقال المفيرة عن ابراهيم قال لا يحمل للرجل ان ياخذ الفدية من امرائه الا ان تعصيه ولا تبر له قسما واذا فعلت ذلك وكان من قبلها حلت له الفدية وان ابى ان يقبل منها الفدية وابت ان تعطيه فمنا حكمة من اهلها وحكما من اهلها وذكري على بن ابي طلحة عن ابن عباس قال تركها اقامة حدود الله استخفافا بحق الزوج وسوء خلقها فنقول والله لا ابر لك قسما ولا اطاعك مضجعا ولا اطيع لك امر اذا فعلت ذلك فقد حلت له منها الفدية ولا ياخذ اكثر مما اعطاها شيئا بخلي سبيلها وان كانت الاساءة من قبلها ثم قال (فان ظنن لكم عن شيء منه قسما فلكوه هنيئا مريئا) يقول ان كان عن غير ضرار ولا خديعة فهو هنيء مريء كما قال الله تعالى *

وقد اختلف في نسخ هذه الآية فروى حجاج عن عقبة بن ابى الصهباء قال سألت بكر
ابن عبد الله عن رجل تريد منه امر أنه الخلع قال لا يحل له ان يأخذ منها شيئا قلت له يقول
الله في كتابه (فلا جناح عليهما فيما افئدت به) قال هذه نسخت بقوله (وان اردتم
استبدال الزوج مكان زوج وآتيتم احداهن فنتارا فلا تاخذوا منه شيئا) وروى ابو
عاصم عن ابن جريج قال قلت لعطاء أريت اذا كانت له ظالمة مسيئة فعداها الى الخلع
أجل له قال لا اما ان يرضى فيمسك واما ان يسرح قال ابو بكر وهو قول شاذ يرده
ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف ومع ذلك فليس في قوله (وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج) الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فيما افئدت به) لان كل واحدة منهما مقصورة الحكم على حال مذكورة
فيها فاما حظر الخلع اذا كان النشوز من قبله و اراد استبدال زوج مكان زوج غيرها
واباحه اذا خاف ان لا يقيما حدود الله بان تكون مفضضة له او سيئة الخلق او كان هوسيه
الخلق ولا يصدع ذلك الاضرار بهما لكنهما يخافان ان لا يقيما حدود الله في حسن
العشرة وتوفية ما لهما الله من حقوق النكاح وهذه الحال غير تلك فليس في احداها
ما يعترض به على الاخرى ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها ايضا اذ كل واحدة
مستعملة فيما وردت فيه وكذلك قوله تعالى (ولا تمضوا هن لتذهبوا ببعض
ما آتيتموهن) اذا كان خطا بالازواج فاما حظر عليهم اخذ شيء من مالها اذا كان
النشوز من قبله فاقصدا للاضرار بها الا ان يأتي بفاحشة مبينة فقال ابن سيرين و ابو
قلاية بمعنى ان يظهر منها على زنا وروى عن عطاء والزهري وعمر بن شعيب ان الخلع
لا يحل الا من الناضر فليس في شيء من هذه الآيات نسخ وجميعها مستعمل والله اعلم
(ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الامصار فيما يحل أخذه بالخلع)

روى عن علي بن رضى الله عنه أنه كره أن يأخذ منها أكثر مما أعطاهما وهو قول سعيد بن
السيب والحسن وطاوس وسعيد بن جبير وروى عن عمرو بن عثمان وابن عمر وابن عباس
ومجاهد وابراهيم والحسن رواية أخرى أنه جائز له أن يخلعها على أكثر مما أعطاهما ولو
بعقاصها وقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد اذا كان النشوز من قبلها حل له أن
يأخذ منها ما أعطاهما ولا يزداد وان كان النشوز من قبله لم يحل له أن يأخذ منها شيئا فان
فعل جاز في القضاء وقال ابن شبرمة تجوز المباشرة اذا تأقت من غير اضرار منه وان كانت

على اضرار منه لم تحجز وقال ابن وهب عن مالك اذا علم أن زوجها أضربها وضيق عليها
 وانه ظالم لها قضى عليها الطلاق ورد عليها مالها وذكر ابن القاسم عن مالك أنه جائز
 للرجل أن يأخذ منها في الخلع أكثر مما أعطاها ويحل له وإن كان النشوز من قبل الزوج
 حل له أن يأخذ ما أعطته على الخلع اذا رضيت بذلك ولم يكن في ذلك ضرر منه لها وعن
 الليث نحو ذلك وقال الثوري اذا كان الخلع من قبلها فلا بأس أن يأخذ منها شيئا واذا كان
 من قبله فلا يحل له أن يأخذ منها شيئا وقال الاوزاعي في رجل خالع امرأته وهي مريضة
 ان كانت فاشرة كان في ثلثها وان لم تكن فاشرة رد عليها وكافت له عليها الرجعة وان
 خالعها قبل أن يدخل بها على جميع ما أصدقها ولم يتيقن منها نشوز انهما اذا اجتمعا على
 فسخ النكاح قبل أن يدخل بها فلا يرى بذلك باسا وقال الحسن بن حي اذا كانت الاساءة
 من قبله فليس له أن يخلعها بقليل ولا كثير واذا كانت الاساءة من قبلها والتعطيل
 لحقه كان له أن يخلعها على ما راضيا عليه وكذلك قول عثمان البتي وقال الشافعي اذا
 كانت المرأة مائة ما يجب عليها تزوجها حلت القدية للزوج واذا حل له أن يأكل ما طابت
 به نفسا على غير فراق حل له أن يأكل ما طابت به نفسا وتأخذ الفراق به قال أبو بكر قد
 أنزل الله تعالى في الخلع آيات منها قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج
 وآتيتم احدىهن فنتارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذوه بهن وافواهن ما ينهن) فهذا نعم
 أخذ شيء منها اذا كان النشوز من قبله فلا قال أصحابنا لا يحل له أن يأخذ منها في هذه
 الحال شيئا وقال تعالى في آية أخرى (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا
 أن يخافا ألا يقيموا حدود الله) فأباح في هذه الآية الأخذ عند خوفهما ترك اقامة حدود
 الله وذلك على ما قدمنا من بعض المرأة زوجها وسوء خلقها أو كان ذلك منها فبيح له
 أخذ ما أعطاه ولا يزداد والظاهر يقتضي جواز الأخذ للجميع ولكن ما زاد مخصوص
 بالسنة * وقال تعالى في آية أخرى (لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن
 لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا أن ياتين بفاحشة مبينة) قيل فيه انه خطاب للزوج
 وحظره أخذ شيء مما أعطاه الا أن تأتي بفاحشة مبينة قيل فيها انها هي الزنا وقيل
 فيها انها النشوز من قبلها وهذه نظير قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيموا حدود الله فلا جناح
 عليهم فيما اقتدت به) وقال تعالى في آية أخرى (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما
 من أهله وحكما من أهلها) وسند ذكر حكمها في مواضعها ان شاء الله تعالى وذكر الله
 تعالى اباحة الأخذ المهر في غير هذه الآية الا انه لم يذكر حال الخلع في قوله (وآتوا النساء

صدقتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريا) وقال (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا أن يعفون أو يعفو التي يبدعقدة النكاح) وهذه الآيات كلها مستعملة على مقتضى أحكامها فقلنا اذا كان الفسوز من قبله لم يحل له أخذ شيء منها بقوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيئا) وقوله تعالى (ولا تمضواهن لتذهبن ببعض ما آتيتوهن) واذا كان من قبلها أو خافا لفسوز خلقها أو بعض كل واحد منهما صاحب الزنا يقيمها جاز له أن يأخذ ما أعطاه لا يزداد وكذلك (ولا تمضواهن لتذهبن ببعض ما آتيتوهن الا أن يأتين بفاحشة مبينة) وقد قيل فيه الا أن تنشر فيجوز له عند ذلك أخذ ما أعطاه وأما قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريا) فهذا في غير حال الخلع بل في حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به وقول من قال انه لما جاز أخذ ما لها بغير خلع فهو جائز في الخلع خطأ لان الله تعالى قد نص على الموضوعين في أحدهما بالخطأ وهو قوله تعالى (وان أردتم استبدل الزوج مكان زوج) وقوله تعالى (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئا الا أن يخافا ألا يقيموا حدود الله) وفي الآخر بالإباحة وهو قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريا) فيقول القائل لما جاز أن يأخذ ما لها بطيبة من نفسها من غير خلع جاز في الخلع قول المؤلف انهم الكتابي وقد روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلع ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عروة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن حبيبة بنت سهل الانصارية انها كانت تحت ثابت بن قيس بن الشماس وان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج الى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابها في الغلس فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه قالت أنا حبيبة بنت سهل قال ما شأنك قالت لا أفلاو ثابت بن قيس زوجها فلما جاء ثابت بن قيس قال له هذه حبيبة بنت سهل فذكرت ما شاء الله أن تذكر فقالت حبيبة يا رسول الله كل ما أعطاني عندي فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لثابت خذ منها فآخذ منها وجلس في أهلها وروى فيه الثقات مختلفة في بعضها خلع سبيلها وفي بعضها فارقها وأما قالوا انه لا يسهل أن يأخذ منها أكثر مما أعطاهما لحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن يحيى بن ابي سميعة قال حدثنا الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ان رجلا خاصم امرأته الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال النبي

ردين اليه ما اخذت منه قالت نعم وزيادة فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 اما الزيادة فلا وقال اصحابنا لا ياخذمنه الزيادة لهذا الخبر لخصوصا به ظاهر الآية وانما
 جاز تخصيص هذا الظاهر بخبر الواحد من قبل ان قوله تعالى (فان ختمت الايتام حدود
 الله فلا جناح عليهم فيها افتدت به) لفظ محتمل لمعان والاجتهاد سالغ فيه وقدروى
 عن السلف فيه وجوه مختلفة وكذلك قوله تعالى (ولا تمضوا من لتذهبوا ببعض
 ما آتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة) محتمل لمعان على ما وصفتنا لجاز تخصيصه
 بخبر الواحد وهو كقوله تعالى (أولا ستم النساء) وقوله تعالى (وان طلقتموهن من
 قبل ان تمسوهن) لما كان محتملا لوجوده واختلف السلف في المراد به جاز قبول خبر
 الواحد في معناه المراد به . وانما قال اصحابنا اذا خلعها على اكثر مما اعطاها أو خلعها
 على مال والنشوز من قبله ان ذلك جائز في الحكم وان لم يسهه فيما بينه وبين الله تعالى من
 قبل انها اعطته بطيبة من نفسها غير عبرة عليه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 لا يخل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه وايضا فان النهى لم يتعلق بمعنى في نفس العقد
 وانما يتعلق بمعنى في غيره وهو انه لم يطها مثل ما اخذ منها ولو كان قد اعطاها مثل ذلك
 لما كان ذلك مكرها فلما تعلق النهى بمعنى في غير المقدم يمنع ذلك جواز العقد كالبيع
 عند اذان الجمعة وبيع حاضر لباد وتلقى الركان ونحو ذلك وايضا لما جاز المتعلق قليل
 المال وكثيره وكذلك الصلح عن دم الممكدان كذلك الطلاق وكذلك النكاح لما جاز
 على اكثر من مهر المثل وهو بدل البضع كذلك جاز ان تضمنه المرأة اكثر من مهر مثلها
 لانه بدل من البضع في الحالين . فان قيل لما كان الخلع فسخا للعقد النكاح لم يجوز
 مما وقع عليه المقدم كالا يجوز الا قالوا كثر من الثمن . قيل له قولك ان الخلع فسخ
 للعقد خطأ وانما هو طلاق مبتدأ كقولهم بشرط فيه بدل ومع ذلك فلا خلاف انه
 ليس بمنزلة الاقالة لانه لو خلعها على اقل مما اعطاها جاز بالاتفاق والاقالة غير جائزة باقل
 من الثمن ولا خلاف ايضا في جواز الخلع بغير شيء وقد اختلف السلف في الخلع دون
 السلطان فروى عن الحسن وابن سيرين ان الخلع لا يجوز الا عند السلطان وقال سعيد
 ابن جبيل لا يكون الخلع حتى يعطها فان اتمظت والا جرها فان اتمظت والاضربها فان
 اتمظت والا ارتقا الى السلطان فيبعث حكاما من اهلها فيردان ما لم يسمعا
 الى السلطان فان رأى بمد ذلك ان يفرق فرق وان رأى ان يجمع جمع وروى عن علي وعمر
 وعثمان وابن عمر وشريح وملاوس والزهرى في آخري ان الخلع جائز دون السلطان

وروى سعيد بن قنادة قال كان زياد أول من رد الخلع دون السلطان . ولا خلاف بين فقهاء الامصار في جوازه دون السلطان وكتاب الله يوجب جوازه وهو قوله تعالى ولا جناح عليهما في افتد به) وقال تعالى (ولا تمضوا من لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة) فباح الاخذ منها بتراضيهما من غير سلطان وقول النبي ﷺ لامرأة ثابت بن قيس اتردين عليه حديثه فقالت نعم فقال للزوج خذها وارقها يدل على ذلك ايضا انه لو كالمخلع الى السلطان شاء الزوجان او اياها اذا علم انهما لا يقيان حدود الله لستلها النبي ﷺ عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلمها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديثه وان اياها او واحد منهما كما كانت فرقة المتلاعنين الى الحاكم لم يقل للمتلاعنين خل سبيلها بل فرق بينهما كما روى سهل بن سعد ان النبي ﷺ فرق بين المتلاعنين كما قال في حديث آخر لا سبيل لك عليهما ولم يرجع ذلك الى الزوج فثبت بذلك جواز الخلع دون السلطان ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرء الا بطيبه من نفسه لم وقد اختلف في الخلع هل هو طلاق أم ليس بطلاق فروى عن عمر وعبد الله وعثمان والحسن وابي سلمة وشرح وبراheim والشعبي ومكحول ان الخلع تطليقة بائة وهو قول فقهاء الامصار لا خلاف بينهم فيه وروى عن ابن عباس انه ليس بطلاق حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا أبو الوليد قال حدثنا شعبة قال اخبرني عبد الملك بن ميمرة قال سال رجل طواسعا عن الخلع فقال ليس بشيء فقلت لا تزال تحدثنا بشيء لا نعرفه فقال والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين وخلع ويقال هذا بما اخطا فيه طواس وكان كثير الخطا مع طلالته وفضله وصلاحه يروى أشياء منكرة منها انه روى عن ابن عباس انه قال من طلق ثلاثا كانت واحدة وقد روى من غير وجه عن ابن عباس ان من طلق امرأته عدد النجوم بافت منه ثلاث قالوا وكان ايوب يتمجب من كثرة خطا طواس وذكر ابن أبي نجيح عن طواس انه قال الخلع ليس بطلاق قال فافكره عليه اهل مكة فجمع ناسا منهم واعتذر اليهم وقال انما سمعت ابن عباس يقول ذلك. وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن بن عبد الجبار قال حدثنا أبو همام قال حدثنا أبو الوليد عن أبي سعيد روح ابن جناح قال سمعت زمعة بن أبي عبد الرحمن قال سمعت سعيد بن المسيب يقول جعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلع تطليقة ويدل على انه طلاق قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لثابت بن قيس حين نشرت عليه امرأته خل سبيلها وفي بعض الالفاظ رقاها

بمد ما قال للمرأة ردى عليه حديثه فقالت قد فعلت ومعلوم ان من قال لامرأته قد
فارقتك او قد خليت سبيلك وفيه التفرقة انه يكون مطلقاً فدل ذلك على ان خلعها ايما
بامر الشارع كان مطلقاً وايضاً لا خلاف انه لو قال لها قد طلقك على مال او قد جعلت
امرك اليك بمال كان مطلقاً وكذلك لو قال لها قد خلعتك بغير مال يريد به التفرقة كان
مطلقاً كذلك اذا خلعها بمال . فان قيل اذا قل بلفظ الخلع كان بمنزلة الاقالة في البيع
فكيف لا يفسخ الا بيميناً ؟ قيل له لا خلاف في جواز الخلع بغير مال وعلى اقل من
المهر والاقالة لا تجوز الا بالثمن الذي كان في المقدول وكان الخلع فسخاً كالاقالة لما جاز
الا بالمهر الذي تزوجها عليه وفي اتفاق الجميع على جوازه بغير مال وياقل من المهر دلالة
على انه طلاق بمال وانه ليس بفسخ وانه لا فرق بينه وبين قوله قد طلقك على هذا المال
. وبما يحتاج به من يقول انه ليس بطلاق ان الله تعالى لما قال (الطلاق مرتان فاساك
بمعرور أو تسريحاً بحسان) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما
آتينكم من شيئاً) الى ان قال في نسق التلاوة (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً
غيره) فثبت الثالثة بعد الخلع دل ذلك على ان الخلع ليس بطلاق اذ لو كان مطلقاً لكانت هذه
رابعة لانه لا ذكر الخلع بعد التطليقتين ثم ذكر الثالثة بعد الخلع وهذا ليس عندنا على هذا
التقدير وذلك لان قوله تعالى (الطلاق مرتان) اذا حكم الاثنتين اذا وقعهما على غير
وجه الخلع واثبت معهما الرجعة بقوله تعالى (فاساك بمعروف) ثم ذكر حكمهما اذا كانتا
على وجه الخلع واثبت عن موضع الخطر والاباحة فيهما والحال التي يجوز فيها اخذ المال
او لا يجوز ثم عطف على ذلك قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً
غيره) فعاد ذلك الى الاثنتين المقدم ذكرهما على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع
اخرى فاذا ليس فيه دلالة على ان الخلع بعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع وهذا مما
يستدل به على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانه لما اتفق فقهاء الامصار على ان تقدير الآية
وترتيب احكامها على ما وصفنا وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكم الله بصحة وقوعها
وحرمتها عليه ابد الا بعد زوج فدل ذلك على ان المختلعة يلحقها الطلاق مادامت في
العدة * ويدل على ان الثالثة بعد الخلع قوله تعالى في نسق التلاوة (فان طلقها فلا جناح
عليهما ان يترابعا ان يقيما حدود الله) عطف على ما تقدم ذكره ونوّه تعالى (ولا
يحل لكم ان تأخذوا مما آتينكم من شيئاً الا ان يخاصا ألا يقيما حدود الله) فباح لهما
الترابيع بعد التطليقة الثالثة بشرطه زوال ما كانا عليه من الخوف لترك اقامة حدود

الله لانه جائز ان ينكحها بعد الفرة ويحب كل واحد منهما ان يعود الى الالفه فدل ذلك على ان هذه الثالثة مذكورة بعد الخلع و قوله تعالى (ان ظننا ان يقام حدود الله) يدل على جواز الاجتهاد في احكام الخواص لانه على الاباحة بالنظر فان قيل قوله تعالى (فلا تحل له من بعد) فائد على قوله (الطلاق مرتان) دون الفدية المذكورة بعد هذا قيل له هذا يقصد من وجوه احدها ان قوله (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا) خطاب مبتدأ بعد ذكر الالفتين غير مرتب عليهما لانه معطوف عليه بالواو واذا كان كذلك ثم قال عقيب ذكر الفدية (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) وجب ان يكون مرتبا على الفدية لان النساء للتنقيب وغير جائز ترتيبه على الالفتين المبدوء بهن كما وترك عطفه على ما يليه الا بدلالة تقتضي ذلك وتوجيهه كما تقول في الاستثناء بلفظ التخصيص انه فائد على ما يليه ولا ير دما تقدمه الا بدلالة ألا ترى الى قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم التي كنتم يكنهن حائرا لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) ان شرط الدخول فائد على الربائب دون امهات النساء اذ كان العطف بالفاء يلين دون امهات النساء مع ان هذا اقرب مما ذكر من عطف قوله تعالى (فان طلقها) على قوله تعالى (الطلاق مرتان) دون ما يليه في الفدية لانه لا يحمله عطف على ما يليه من الفدية وتحمله عطف على ما تقدم دون ما توسط بينهما من ذكر الفدية وايضا فانما يحمله عطف على جميع ما تقدم من الفدية وما تقدمها من التظليقتين على غير وجهه الفدية فيكون منتظما لفائدتين احدهما جواز طلقها بعد الخلع بتظليقتين والاخرى بعد التظليقتين اذا وقعها على غير وجهه الفدية والله اعلم

(باب المضارة في الرجعة)

قال الله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) قال ابو بكر المراد بقوله (فبلغن اجلهن) مقارنة البلوغ والاشراف عليه لا حقيقته لان الاجل المذكور هو المدة وبلوغه هو اقتضاؤه والاولا رجعة بعد اقتضاء المدة وقد عبر عن المدة بالاجل في مواضع منها قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) ومعناه معنى ما ذكر في هذه الآية وقال تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن) وقال (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تمضونهن) وقال (ولا تمزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) فكان

المراد بالآجال المذكورة في هذه الآية هي العدد ولما ذكره الله تعالى في قوله (فاذا بلغن
الاجلن) والمراد بمقارنته دون انقضائه ونظائره كثيرة في القرآن والاعنة قال الله تعالى
(اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ومعناه اذا اردتم الطلاق وقاربتن ان تطلقوا
فطلقوا لعدته وقال تعالى (فاذا قرأت القرآن فاستمعوا له) معناه اذا اردت قراءته وقال
(واذا قلمت فاعدوا) وليس المراد العدل بعد القول ولكن قبله يزم على ان لا يقول الا
عدلا فعلى هذا ذكر بلوغ الاجل واراد به مقارنته دون وجود نهايته وانما ذكر مقارنته
البلوغ عند الامر بالامساك بالمعروف وان كان عليه ذلك في سائر احوال بقاء النكاح
لانه قرن اليه التمسح وهو انقضاء العدة وجمعهما في الامر والتسريح اعم له حال واحد
ليس بدوم نفس حال بلوغ الاجل بذلك لينتظم المعروف الامرين جميعا وقوله تعالى
(فامسكوهن بمعروف) المراد به المراجعة قبل انقضاء العدة وروى ذلك عن ابن عباس
والحسن ومجاهد وقتادة وقوله تعالى (اوسرحوهن بمعروف) معناه تركها حتى
تتقضى عدتها وابطاح الامساك بالمعروف وهو القيام بما يجب لها من حق على ما تقدم
من يسائه وابطاح التسريح ايضا على وجه يكون ممر واما ان يقصد مضاربتها بتطويل
العدة عليها بالمراجعة وقد بينه عقيب ذلك بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرا)
ويحجز ان يكون من التراق بالمعروف ان يمتعه عند الفرقة وهو من الناس من يحتاج بهذه
الآية ويقول (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) في ايجاب الفرقة بين الممسر المجاز
عن النفقة وبين امرائه لان الله تعالى انما خيره بين احدي شيئين اما امساك بمعروف او
تسريح باحسان وترك الاتفاق ليس بمعروف فتجوز عنه تعين عليه التسريح فيفرق
الحاكم بينهما قال ابو بكر رحمه الله وهذا جهل من قائله والمحتاج به لان المجاز عن نفقة
امرائه يسكنها بمعروف اذ لم يكلف الاتفاق في هذا الحال قال الله تعالى (ومن قدر عليه
رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله قصسا الا ما آتاهما سيجمع الله بعد عمر يسرا)
فقير جائز ان يقال ان الممسر غير ممسك بالمعروف اذ كان ترك الامساك
بمعروف ذما والمجاز غير مذموم بترك الاتفاق ولو كان المجاز عن النفقة
غير ممسك بمعروف لوجب ان يكون اصحاب الصفة وفقراء الصحابة
الذين عجزوا عن النفقة على انفسهم فضلا عن فسادهم غير ممسكين بمعروف وايضا فقد
علمنا ان القادر على الاتفاق المحتتم منه غير ممسك بمعروف ولا خلاف انه لا يستحق
التفريق فكيف يحجز ان يستدل بالآية على وجوب التفريق على المجاز دون القادر

والعاجز بمسك بمعروف والقادر غير بمسك وهذا خلف من القول قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) روى عن مسروق والحسن ومجاهد وقادة وابراهيم هو تطويل المدة عليها بالمرأجة اذا قاربت انقضاء عدتها لم يطلقها حتى تستأنف المدة فاذا قاربت انقضاء المدة راجعها فامر الله بما ساءكم بمعروف ونهاه عن مضارها بتطويل المدة عليها قوله تعالى (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) دل على وقوع الرجعة وان قصد بها مضارها لولا ذلك ما كان ظالما لنفسه اذ لم يثبت حكمها وصارت رجعت له بالاحكام لما وقوله تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) روى عن عمرو عن الحسن عن ابي الدرداء قال كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول كنت لاعبا فانزل الله تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) فقال رسول الله ﷺ من طلق أو حرر أو فكح فقال كنت لاعبا فهو جاد فخير ابو الدرداء ان ذلك تأويل الآية وانها نزلت فيه فدل ذلك على ان لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة لانه ذكر عقيب الامساك والتمسريح فهو عائد عليها قد اكد رسول الله ﷺ لما بينه وروى عبد الرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن مالهك عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال ثلاث جدهن جدو هلن جد الطلاق والنكاح والرجعة وروى سعيد بن المسيب عن حمزة قال اربع واجبات على كل من تكلم بهن المناق والطلاق والنكاح والنذر وروى جابر عن عبد الله بن جلي عن ابيه قال ثلاث لا يلعب بهن الطلاق والنكاح والصدقة وروى القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الله قال اذا تكلمت بالنكاح فان النكاح جده ولعبه سواء كما ان جد الطلاق ولعبه سواء وروى ذلك عن جماعة من التابعين ولا تعلم فيه خلافا بين فقهاء الامصار وهذا اصل في ايقاع طلاق المكره لانه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا انما يفتريان مع قصدهما الى القول من جهة وجود ارادة احدهما لا ياقع حكمه ما لفظ به والاخر غير مريد الايقاع حكمه لم يكن للنية تأثير في دفعه وكان المكره قاصدا الى القول غير مريد لحكمه لم يكن لتفقدية الايقاع تأثير في دفعه فدل ذلك على ان شرط وقوعه وجود لفظ الايقاع من مكاف والله اعلم

(باب النكاح بغير ولي)

قال الله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تمضوا هن ان ينكحن ازواجهن الاية قوله تعالى (فبلغن اجلهن) المراد حقيقة البلوغ باقضاء المدة والعصل يتموره

معنيان احدهما المنع والاخر الضيق يقال عضل القضاء بالجيش اذا ضاق بهم والامر
المعضل هو المحتنع وداء عضال محتنع وفي التضيق يقال عضلت عليهم الامرا اذا ضيقت
وعضلت المرأة بولدها اذا عسر ولادها واعضلت والمعنيان متقاربان لان الامر
المحتنع يضيق فعله وزواله والضيق محتنع ايضا وروى ان الشعبي سئل عن مسألة صعبة
فقال زباء ذات وبر لا تنساب ولا تنقاد ولو نزلت بالمحاب محمد لا عضلت بهم وقوله تعالى
(ولا تمضوا من) معناه لا تمنعوا من او لا تضيقوا عليهم في الترويج وقد دلت هذه
الآية من وجوه على جواز النكاح اذا عقدت على نفسها بغير ولي ولا اذن وليها احدها
اضافة العقد اليها من غير شرط اذن الولي والثاني نهيها عن العضل اذا تراضى الزوجان
فان قيل لولا ان الولي يملك منعها عن النكاح لما نهاه عنه كالا ينهى الاجنبي الذي لا
ولاية له عنه قيل له هذا غلط لان النهي يمنع ان يكون له حق فيما ينهى عنه فكيف يستدل
به على اثبات الحق وايضا فان الولي يمكنه ان يمنعهما من الخروج والمراسلة في عقد النكاح
فجائز ان يكون النهي عن العضل منصرفا الى هذا الضرب من المنع لانها في الاغلب
تكون في يد الولي بحيث يمكنه منعها من ذلك لم يرد به اذ من دالة الآية على ما ذكرنا
وهو انه لما كان الولي منها عن العضل اذا زوجت هي نفسها من كفوف لاحق له في ذلك
كالنهي عن الربا والعقود الفاسدة لم يكن له حق فيما قد ينهى عنه فلم يكن له فسخه واذا
احتصموا الى الحاكم فلو منع الحاكم من مثل هذا العقد كان ظالما مانعا مما هو محظور
عليه منه فيبطل حقه ايضا في الفسخ فيبقى العقد لاحق لاحد فيفسخه فينفذ ويجوز
فان قيل انما ينهى الله سبحانه الولي عن العضل اذا تراضوا بينهم بالمعروف فدل ذلك على
انه ليس بمعروف اذا عقده بغير الولي قيل له قد علمنا ان المعروف مهما كان من شيء
فجائز ان يكون عقد الولي وذلك لان في نص الآية جواز عقدها ونهي الولي عن
منعها بغير جائز ان يكون معنى المعروف ان لا يجوز عقدها لما فيه من نفي موجب الآية
وذلك لا يكون الا على وجه النسخ ومعلوم امتناع جوار النسخ والمسخ في خطاب
لان النسخ لا يجوز الا بعد استقرار الحكم والتمكن من الفعل فنبت بذلك ان
المعروف المشروط في تراضيها ليس هو الولي وايضا فان الباء تصحب الابدال فانما
انصرف ذلك الى مقدار المهر وهو ان يكون مهر مثلها لا نقص فيه ولذلك قال ابو
حنيفة انها اذا قصضت من مهر المثل فلا وليا ان يرقوا بينهما ولو نظير هذه الآية في
جواز النكاح بغير ولي قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا (قد حوى الدلالة من وجهين على ما ذكرنا أحدهما إضافته عقد النكاح إليها في قوله (حتى تنكح زوجا غيره) والثاني (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) فنسب التراجع إليهما من غير ذكر الولي * ومن دلائل التراجع على ذلك قوله تعالى (فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيها فعلن في أنفسهن بالمعروف) فجاز فعلها في نفسها من غير شرط الولي وفي إثبات شرط الولي في صحة العقد في كل وجب الآية فإن قيل إنما أراد بذلك اختيار الأزواج وان لا يجوز العقد عليها إلا بأذنها * قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما عموم اللفظ في اختيار الأزواج وفي غيره والثاني أن اختيار الأزواج لا يحصل لها به فعل في نفسها وإنما يحصل ذلك بالعقد الذي يتماق به أحكام النكاح وأيضا فقد ذكر الاختيار مع العقد بقوله (إذا تراضوا بينهم بالمعروف)

(ذكر الاختلاف في ذلك)

اختلف الفقهاء في عقد المرأة على نفسها بغير ولي فقال أبو حنيفة لها أن تزوج نفسها كفو أو تستوفى المهر ولا اعتراض للولي عليها وهو قول زفر وإن زوجت نفسها غير كفو فالنكاح جائز أيضا وللأولياء أن يفرقوا بينهما وروى عن عائشة أنها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن قائب فهذا يدل على أن من مذهبهما جواز النكاح بغير ولي وهو قول محمد بن سيرين والشمسي والزهري وقسادة وقال أبو يوسف لا يجوز النكاح بغير ولي فإن سلم الولي جاز وإن أبي أن يسلم والزوج كفوا أجاز القاضى وأما يمين النكاح عنده حين يحجزه القاضى وهو قول محمد وقدر روى عن أبي يوسف غير ذلك والمشهور عنه ما ذكرناه وقال الأوزاعي إذا ولت امرأة رجلا فزوجها كفوا فالنكاح جائز وليس للولي أن يفرق بينهما وقال ابن أبي ليلى والثوري والحسن بن صالح والشافعي لا نكاح إلا بولي وقال ابن شبرمة لا يجوز النكاح وليس والدة بولي ولا أن تجعل المرأة وليها رجلا إلا فاض من قضاة المسلمين وقال ابن القاسم عن مالك إذا كانت امرأة معتقة أو مسكينة أو دنية لا خطر لها فلا بأس أن تستخلف رجلا ويزوجها ويجوز وقال مالك وكل امرأة لها مال وغنى وقد رأت تلك لا ينبغي أن يزوجه إلا الولياء والسلطان قال وأجاز مالك للرجل أن يزوجه المرأة وهو من غفها وإن كان غيره أقرب منه إليها وقال الليث في المرأة تزوج بغير ولي إن غيره أحسن منه يرفع امرأها إلى السلطان فإن كان كفوا أجاز ولم يفسخه وذلك في

الثيب وقال في السوداء تزوج بغير ولي انه جائز قال والبر اذا زوجها غير ولي والولي قريب حاضر فهذا الذي امره الى الولي نفسه له السلطان ان رأى لذلك وجها والولي من قبل هذا اولى من الذي انكحها قال ابو بكر وجميع ما قد بينا من دلائل الآي الموحية لجواز عقد هذه بصفة قول أبي حنيفة في هذه المسئلة ومن جهة السنة حديث ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر بن صالح بن كيسان عن فافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ليس للولي مع الثيب أمر قال ابو داود وحدثنا أحمد بن يونس وعبد الله بن مسلمة قال حدثنا مالك عن عبد الله بن الفضل عن فافع بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يحق بنفسها من وليها فقوله ليس للولي مع الثيب أمر يسقط اعتبار الولي في المقدو قوله لا يحق بنفسها من وليها غنح أن يكون له حق في منعها المقدو على نفسها كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الجار أحق بصقبة وقوله لا م الصغير أفت أحق به ما لم تنكحني فني بذلك كله أن يكون له معها حق ويدل عليه حديث الزهري عن سهل بن سعد في المرأة التي وهبت نفسها للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ^{عليه السلام} مالي في النساء من أرب فقام رجل فساءه أن يزوجهما فزوجهما ولم يسألهما هل لها ولي أم لا ولم يشترط الولي في جواز عقدها وخطب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أم سلمة فقالت ما أحدمن أوليائي شاهد فقال لها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما أحدمن أوليائك شاهد ولا فائب يكرهني فقالت لا نبها وهو غلام صغير قم فزوج أمك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فزوجهما صلى الله عليه وسلم بغير ولي به فان قيل لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان وليها وولي المرأة التي وهبت نفسها له لقوله تعالى (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) قيل له هو أولى بهم فيما يزعمه من أتباعه وطاعته فيما يأمرهم به فاما أن يتصرف عليهم في أنفسهم وأموالهم فلا ألا ترى انه لم يقل لها حين قالت له ليس أحدمن أوليائي شاهد وما عليك من أوليائك وأنا أولى بك منهم بل قال ما أحدمنهم يكرهني وفي هذا دلالة على انه لم يكن وليا لها في النكاح ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز نكاح الرجل اذا كان جائز التصرف في ماله كذلك المرأة لما كانت جائزة التصرف في مالها وجب جواز عقد نكاحها والدليل على أن الملة في جواز نكاح الرجل ما وصفنا ان الرجل اذا كان مجنونا غير جائز التصرف في ماله لم يحز نكاحه فدل على صحة ما وصفنا في احتج من خالف في ذلك بحديث

شريك عن سمالك عن أبي أخى معقل بن يسار عن معقل أن أخت معقل كانت تحت رجل فطلقها ثم أراد أن يرأبها فأبى عليها معقل فنزلت هذه الآية (فلا تمضوا من أن ينكحن أزواجهن) وقد روى عن الحسن أيضاً هذه القصة وأن الآية نزلت فيها وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم دام مقلاً وأمره بتر ويجهل بهذا الحديث غير ثابت على مذهب أهل النقل لما في سنده من الرجل المجحول الذي روى عنه سمالك وحديث الحسن مرسل ولو ثبت لم ينفع دلالة الآية على جواز عقد لها من قبل أن معقلاً فعل ذلك فنهأه الله عنه فبطل حقه في المضل إظهار الآية يقتضي أن يكون ذلك خطاً بالازواج لانه قال (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تمضوا من) فنقوله تعالى (فلا تمضوا من) انما هو خطاب لمن طلق وإذا كان كذلك كان معناه عضلها عن الأزواج بتطويل العدة عليها كما قال (ولا تمسكوهن ضراراً تعتدوا) وجائز أن يكون قوله تعالى (ولا تمضوا من) خطاباً للولاء وللأزواج ولسائر الناس والعموم يقتضي ذلك واحتجوا أيضاً بروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال أيما امرأة تكهت بغير إذن وليها فنكاحها باطل وبمارى من قوله لا نكاح إلا بولي ويحدث أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها فأما الحديث الأول بغير ثابت وقد بينا علله في شرح الطحاوى وقد روى في بعض النفاذ أيما امرأة تزوجت بغير إذن مواليها وهذا عندنا على الأمانة تزوج نفسها بغير إذن مولاه أو قوله لا نكاح إلا بولي لا يعترض على موضع الخلاف لأن هذا عندنا فنكاح بولي لأن المرأة ولي نفسها كما أن الرجل ولي نفسه لأن الولي هو الذي يستحق الولاية على من يلي عليه والمرأة تستحق الولاية والتصرف على نفسها في مالها فكذلك في نفسها وأما حديث أبي هريرة فبحمول على وجه التكرار لحضور المرأة مجلس الأملأ لانه ما مور بإعلان النكاح ولذلك يجمع له الناس فكره للمرأة حضور ذلك المجمع وقد ذكر أن قوله الزانية هي التي تنكح نفسها من قول أبي هريرة وقد روى في حديث آخر عن أبي هريرة هذا الحديث وذكر فيه أن ابهريرة قال كان يقال الزانية هي التي تنكح نفسها على أن هذا اللفظ خطأ بإجماع المسلمين لأن تزويجها نفسها ليس بزاعن أحد من المسلمين والطه غير مذكور فيه فإن حملته على أنها زوجت نفسها ووطئها الزوج فهذا أيضاً لا خلاف فيه أنه ليس بزناً لأن من لا يميزه انما يجعله نكاحاً فاسداً بوجوب المهر والعدة وثبت به النسب اذا وطئ ثم وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في شرح الطحاوى

. وقوله عز وجل (ذلكم انزلي لكم واطهر) يعني اذا لم تفضلوه من لان الفضل ربما ادى الى ارتكاب المحظور ومنها على غير وجه العقد وهو معنى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير وحدثننا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال سمعت عبد الله بن هرم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه الا تفعلوا تكن فتنة في الارض وفساد عريض

(باب الرضاع)

قال الله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) الآية قال أبو بكر ظاهره الخبر ولكنه معلوم من مفهوم الخطاب انه لم يرد به الخبر لانه لو كان خبرا لوجد خبره فلما كان في الوالدات من لا يرضع علم انه لم يرد به الخبر ولا خلاف ايضا في انه لم يرد به الخبر واذالم يكن المراد حقيقة اللفظ الذي هو الخبر لم يخل من ان يكون المراد ايجاب الرضاع على الام و امرها به اذ قد يرد الامر في صيغة الخبر كقوله (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وان يرد به اثبات حق الرضاع للام وان ابي الاب أو تقدير ما يلزم الاب من فقة الرضاع فلما قال في آية اخرى (فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن) وقال تعالى (وان تعامرتن فسترضعن) دل ذلك على انه ليس المراد الرضاع شاءت الام او ابت وانها خيرة في ان ترضع او لا ترضع فلم يبق الا الوجهان الآخران وهو ان الاب اذا ابى استرضاع الام اجبر عليه وان اكثر ما يلزمه في فقة الرضاع للحوالين فان ابي ان ينفق فقة الرضاع اكثر منهما لم يجبر عليه ثم لا يخلو به ذلك قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن) من ان يكون عموما في سائر الامهات مطلقا كن أو غير مطلقا وان يكون معطوفا على ما تقدم ذكره من المطلقات مقصورا الحكم عليهن فان كان المراد سائر الامهات المطلقات منهن والمزوجات فان النفقة الواجبة للمزوجات منهن هي فقة الزوجية وكسوتها لا للرضاع لانها لا تستحق فقة الرضاع مع بقاء الزوجية فتجتمع لها فقتان احدهما للزوجية والاخرى للرضاع وان ثابته مطلقا ففقة الرضاع ايضا مستحقة لظاهر الآية لانه اوجبه بالرضاع وليس في هذه الحال زوجة ولا معتدة منه لانه يكون معطوفا على قوله تعالى (واذا

طلقم النساء فبلعن اجلهن فلا تمضوا من ان ينكحن ازواجهن (فتكون منقضية
 المدة بوضع الحمل وتكون النفقة المستحقة اجرة الرضاع وجائز أن يكون طلقها إمد
 الولادة فتكون عليها المدة بالحيض لو قد اختلفت الرواية عن اصحابنا في وجوب
 نفقة الرضاع ونفقة المدة معافي احدى الروايتين انهما تستحقان معا وفي الاخرى
 انها لا تستحق للرضاع شيأ مع نفقة المدة فقد حوت الآية الدلالة على معنيين احدهما
 ان الام احق برضاع ولدها في الحولين وانه ليس للاب ان يرضع له غيرها اذا رضيت
 بان ترضعه والثاني ان الذي يلزم الاب في نفقة الرضاع انما هو سنتان وفي الآية دلالة
 على ان الاب لا يشارك في نفقة الرضاع لان الله تعالى اوجب هذه النفقة على الاب
 للام وما جميعا وارثان ثم جعل الاب اولى بالام ذلك من الام مع اشتراكهما في الميراث
 فصار ذلك اصلا في اختصاص الاب بالام النفقة دون غيره كذلك حكمه في سائر ما يلزمه
 من نفقة الاولاد الصغار والكبار اثم يخص هو بايضا به عليه دون مشاركة غيره
 فيه دلالة الآية عليه . وقوله تعالى (وزقهن وكسوتهن بالمعروف) يقتضي وجوب
 النفقة والكسوة لها في حال الزوجية لشمول الآية لسائر الولايات من الزوجات
 والمطلقات . وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من النفقة والكسوة
 هو على قدر حال الرجل في اعساره ويساره اذ ليس من المعروف ازام المعسر اكثر
 مما يقدر عليه ويمكنه ولا ازام المومر الشيء الطفيف ويدل ايضا على انها على مقدار
 الكفاية مع اعتبار حال الزوج وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك (لا تكلف نفس
 الا وسعها) فاذا اشتطت المرأة وجلبت من النفقة اكثر من المعتاد المتعارف لمثلها
 لم تمط وكذلك اذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها في العرف والمادة لم يحمل ذلك
 واجبر على نفقة مثلها وفي هذه الآية دلالة على جواز استئجار الذئر بطعامها وكسوتها
 لان ما اوجبه الله تعالى في هذه الآية للطلقة هي اجرة الرضاع وقد بين ذلك بقوله
 تعالى (فان ارضعن لكم فآتهن اجورهن) . وفي هذه الآية دلالة على تسوية
 اجتهاد الرأي في احكام الحوادث اذ لا توصل الى تقدير النفقة بالمعروف الا من جهة
 غالب الظن واكثر الرأي اذ كان ذلك معتبرا بالمادة وكل ما كان مبني على العادة فسيب
 الاجتهاد وغالب الظن اذ ليست المادة مقصورة على مقدار واحد لازادة عليه ولا
 نقصان ومن جهة اخرى هو مبني على الاجتهاد وهو اعتبار حاله في اعساره ويساره
 ومقدار الكفاية والا مكان بقوله (لا تكلف نفس الا وسعها) واعتبار الوسع

مبنى على العادة. وقوله تعالى (لا تكلف نفس الا وسعها) يوجب بطلان قول أهل
الاجبار في اعتقادهم ان الله يكلف عباده ما لا يطيقون واكذاب لهم في نسبتهم ذلك
الى الله تعالى الله عما يقولون وينسبون اليه من السفه والبعث علوا كبيرا. وقوله تعالى
(لا تضار والدته بولدها ولا مولوده بولده) روى عن الحسن ومجاهد وقتادة قالوا
هو المضارة في الرضاع وعن سعيد بن جبيرة وابراهيم قالوا اقام الرضاع على شيء غير
الام. قال أبو بكر فعنه لا تضار والدته بولدها بان لا تملى اذ ارضيت بان ترضعه بمثل
ما ترضع به الاجنبية بل تكون هي أولى على ما تقدم في أول الآية من قوله (والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف) فجعل الام احق برضاع الولد هذه المدة ثم اكد ذلك بقوله
تعالى (لا تضار والدته بولدها) يعني والله اعلم انها اذ ارضيت بان ترضع بمثل ما ترضع
به غير هالم يكن للاب ان يضار هافيدفعه الى غيرها وهو كالكاف في آية اخرى (فان ارضعن
لكم فأتوهن اجورهن: فجعلها أولى بالرضاع ثم قال (وان تعاسرتم فسترضع
اخرى) فلم يسقط حقها من الرضاع الا عند التعاسر لم يحتمل ان يريد به انها لا تضار
بولدها اذ لم تحترق ان ترضعه بان ينتزع منها ولكنه يؤمر الزوج بان يحضر الظئر الى
عندها حتى ترضعه في بيتها وكذلك قول اصحابنا ولما كانت الآية محتملة للمضارة
في فرع الولد منها واسترضاع غيرها وجب هله على المعنيين فيكون الزوج ممنوعا من
استرضاع غيرها اذ ارضيت هي بان ترضعه باجرة مثلها وهي الرزق والكسوة بالمعروف
وان لم ترضع اجبر الزوج على احضار المرضعة حتى ترضعه في بيتها حتى لا يكون مضارا
لها بولدها. وفي هذا دلالة على ان الام احق بامساك الولد مادام صغيرا وان استغنى
عن الرضاع بعد ما يكون ممن محتاج الى الحضانة لان حاجته الى الام بعد الرضاع كهي
قبله فاذا كانت في حال الرضاع احق به وان كانت المرضعة غير هاعلمنا ان في كونه عند
الام حقها وفيه حق للولد ايضا وهو ان الام ارفق به واخفى عليه وذلك في الغلام
عند نال ان ياكل وحده ويشرب وحده ويتوضأ وحده وفي الجارية حتى تحيض لان
الغلام اذا بلغ الى الحد الذي يحتاج فيه الى التاديب ويعقله في كونه عند الام دون
الاب ضرر عليه والاب مع ذلك اقوم بتأديبه وهي الحال التي قال فيها النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم مروه بالصلاة لسبع واضربوهم عليها العشر وفرقوا بينهم في المناجيع
فن كان سنة سبعا فهو مأمور بالصلاة على وجه التعليم والتاديب لانه يعقلها فكذلك

سائر الادب الذي يحتاج الى تعلمه وفي كونه عندها في هذه الحال ضرر عليه ولا ولاية لاحد على الصغير فيما يكون فيه ضرر عليه واما الجارية فلا ضرر عليها في كونها عند الام الى ان تحيض بل كونها عندها انفع لها لانها تحتاج الى آداب النساء ولا تزول هذه الولاية عنها الا بالبلوغ لانها تستحقها عليها بالولادة ولا ضرر عليها في كونها عندها فذلك كانت اولى الى وقت البلوغ فاذا بلغت احتاجت الى التحصين والاب اقوم بتحصينها فذلك كان اولى بها . وبمثل دلالة القرآن على ما وصفنا ورد الاثر عن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو ما روى عن علي كرم الله وجهه وابن عباس ان عليا اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب في بنت حمزة وكانت خالتها تحت جعفر فقال النبي ﷺ ادفعوها الى خالتها فان الخالة والدة فكان في هذا الخبر انه جعل الخالة احق من العصبة كما حكيت الآية بان الام احق بامساك الولد من الاب وهذا اصل في أن ذوات الرحم المحرم أولى بامساك الصبي وحضافته من حضانة العصبة من الرجال الاقرب فالاقرب منهم * وقد حوى هذا الخبر معاني منها أن الخالة لها حق الحضانة وانها احق به من العصبة وسماها والدة ودل ذلك على أن كل ذات رحم محرم من الصبي فلها هذا الحق الاقرب فالاقرب اذ لم يكن هذا الحق مقصورا على الولادة وقد روى حمزة بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمر أن امرأة جاءت بامرأته الى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله حين كان بطني له وماء وئدي له سقاء وحجري له حواء أراد أبوه أن ينزعه مني فقال أفت احق به ما لم تنزوحى وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة منهم علي وأبو بكر وعبد الله بن مسعود والمغيرة بن شعبة في آخرين من الصحابة والتابعين وقال الشافعي يخير الغلام اذا كل وشرب وحده فان اختار الاب كان أولى به وكذلك ان اختار الام كان عندها وروى فيه حديث عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خير غلاما بين أبويه فقال له اختر أيهما شئت وروى عبد الرحمن بن غنم قال شهدت حمزة بن الخطاب خير صبيا بين أبويه فاما ما روى عن النبي ﷺ فجاء أن يكون بالغالا فانه قد يجوز أن يسمى غلاما بعد البلوغ وقد روى عن علي أنه خير غلاما وقال لو قد بلغ هذا يعني أخاه صغير الخيرته فهذا يدل على أن الاول كان كبيرا وقد روى في حديث أبي هريرة ان امرأة خاصمت زوجها الى النبي ﷺ وقالت انه طلقني وانه يريد أن ينزع مني ابني وقد تعنتى وسقاني من يرأى عنبة فقال رسول الله ﷺ استمعا عليه فقال من يحاجني في ابني فقال رسول الله ﷺ يا غلام هذه أمك وهذا أبوك فاختر أيهما شئت

فاخذ الغلام يده أمه و قول الام قد سقاني من بئر أبي عتبة يدل على انه كان كبيرا وقد
اتفق الجميع انه لا اختيار للصغير في سائر حقوقه وكذلك في الايون قال محمد بن الحسن
لا يخير الغلام لانه لا يختار الاشر الامرين قال أبو بكر هو كذلك لانه يختار اللعب
والاعراض عن تعلم الادب والخير وقال الله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) ومعلوم
أن الاب أقوم بتأديبه وتعليمه وأن في كونه عند الام ضرر اعليه لانه ينشأ على أخلاق
النساء لو أمأ قوله تعالى (ولامولود له بولده) فانه عائد على المضارة نهى الرجل أن
يضارها بولدها ونهى المرأة أيضا أن تضاره بولده والمضارة من جهتها قد تكون في
النفقة وغيرها فاما في النفقة فان تشتط عليه وتطلب فوق حقها وفي غير النفقة أن تمنعه
من رؤيته والالام به ويحتمل أن تقترب به وتخبره عن بلده فتكون مضارة له بولده
ويحتمل أن تريد أن لا يطعمه وتمنع من تركه عنده فهذه الوجوه كلها محتملة ينطوي
عليها قوله تعالى (ولامولود له بولده) فوجب حمل الآية عليها قوله تعالى (وعلى
الوارث مثل ذلك) هو عطف على جميع المذكور قبله من عند قوله (وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن بالمعروف) لان الكلام كله معطوف بمضه على بعض بالواو وهي
حرف الجمع فكان الجميع مذكورا في حال واحدة النفقة والكسوة والنهي لكل
واحد منهما عن مضارة الآخر على ما اعتوره امان المعاني التي قد منادى كرها ثم قال الله
(وعلى الوارث مثل ذلك) يعني النفقة والكسوة وأن لا يضارها ولا تضاره اذ كانت
المضارة قد تكون في النفقة كما تكون في غيرها فلما قال عطف على ذلك (وعلى الوارث
مثل ذلك) كان ذلك موجبا على الوارث جميع المذكور وقد روى عن عمر وزيد بن
ثابت والحسن وقبيصة بن ذؤيب وعطاء وقتادة في قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك)
قالوا النفقة وعن ابن عباس والشعبي عليه ان لا يضارها قال أبو بكر قولها عليه ان لا يضارها
دلالة فيه على انها الميراث والنفقة واجبة على الوارث لان المضارة قد تكون في النفقة كما تكون
في غيرها فمودة على المضارة لا ينفي ازامه النفقة ولو لا ان عليه النفقة ما كان لتخصيصه
بالشيء عن المضارة فائدة اذ هو في ذلك كالاجنبي ويدل على ان المراد المضارة في النفقة وفي
غيرها قوله تعالى عقيب ذلك (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم) فدل
ذلك على ان المضارة قد اقتضت الرضاع والنفقة وقد اختلف السلف فيمن تلزمه نفقة
الصغير فقال عمر بن الخطاب اذا لم يكن له أب فنفقة على العصباء وذهب في ذلك الى ان
الله تعالى أوجب النفقة على الاب دون الام لانه عصبه فوجب ان يختص بها العصباء

بمترلة العقل وقال زيد بن ثابت النفقة على الزجال والنساء على قدر موارثهم وهو قول
 اصحابنا وروى عن ابن عباس ما ذكرنا من ان على الوارث ان لا يضارها وقد بينا ان هذا
 يدل على انه رأى على الوارث النفقة لان المضارة تكون فيها وقال مالك لا نفقة على احد
 الا الاب خاصة ولا تجب على الجدة وعلى ابن الابن للجد وتجب على الابن للاب وقال
 الشافعي لا تجب نفقة الصغير على احدهم قرابة الا الوالد والولد والجد والدة قال
 ابو بكر وظاهر قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) واتفاق السلف على ما وصفتنا من ايجاب
 النفقة بقضيان بفساد هذين القولين لان قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) عائد على جميع
 المذكورين في النفقة والمضارة وغير جائز لاحد تخصيصه بغير دلالة وقد ذكرنا
 اختلاف السلف فيمن تجب عليه من الورثة ولم يقل احد منهم ان الاخ والعم لا تجب
 عليهم بالنفقة وقول مالك والشافعي خارج عن قول الجميع ومن حيث وجب على الاب
 وهو ذورحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة الاقرب فالاقرب لهذه الملة ويدل
 عليه قوله تعالى (ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم) الى قوله تعالى (او ما ملكتكم
 مفاتيحه او صدقكم) فذكر ذوى الرحم المحرم وجعل لهم ان يأكلوا من بيوتهم فدل
 على انهم مستحقون لذلك لولا ما اياه لهم فان قيل قد ذكر فيه (او ما ملكتكم مفاتيحه
 او صدقكم) ولا يستحقان النفقة قيل له هو منسوخ عنهم بالاتفاق ولم يثبت نسخ
 ذوى الرحم المحرم فان قيل فوجبوا النفقة على ابن العم اذا كان وارثا قيل له الظاهر
 يقتضيه وخصصناه بدلالة فان قيل فان كان قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) موجبا
 للنفقة على كل وارث فالواجب ايجاب النفقة على الاب والام على قدر موارثهما منه
 قيل له انما المراد وعلى الوارث غير الاب وذلك لانه قد تقدم ذكر الاب في اول الخطاب
 بايجاب جميع النفقة عليه دون الام ثم عطف عليه قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) وغير
 جائز ان يكون مراده الاب مع سائر الورثة لانه يوجب نسخ ما قد تقدم وغير جائز
 وجود الناسخ والمنسوخ في شيء واحد في خطاب اذ كان النسخ غير جائز الا بعد
 استقرار الحكم والتمكين من الفعل وذكر اسماعيل بن اسحاق انه اذا ولد لمولود واولاده
 ميت او معدوم فعلى امه ان ترضعه لقوله تعالى (والوالدات برضعن اولادهن) فلا
 يسقط عنها بسقوط ما كان يجب على الاب فان اقطع لبنها بمرض او غيره فلا شيء عليها
 وان كان يمكنها ان تسترضع فلم تفعل وخافت عليه الموت وجب عليها ان تسترضع لامن
 جهة ما على الاب لكن من جهة ان على كل واحد اعادة من يخاف عليه اذا امكنه وهذا

الفصل من كلامه يشتمل على ضرب من الاختلال احدها انه اوجب الرضاع على الام لقوله (والوالدات يرضعن اولادهن) واعرض عن ذكر ما يتصل به من قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فانما جعل عليها الرضاع بمخاء ما اوجب لها من النفقة والكسوة فكيف يجوز الزامها ذلك بغير بدل ومعلوم ان زوم النفقة للاب بدلا من الرضاع يوجب ان تكون تلك المنافع في الحكم حاصلة للاب ملكا باستحقاق البدل عليه فاستحال ايجابها على الام وقد اوجبه الله تعالى على الاب بالزامها بدلها من النفقة والكسوة والثاني قوله (يرضعن اولادهن) ليس فيه ايجاب الرضاع عليها وانما جعل به الرضاع حقها لانه لا خلاف انها لا تجبر على الرضاع اذا اُبت وكان الاب حيا وقد نص الله على ذلك في قوله (وان تمارستم فسترضع له اخرى) فلا يصح الاستدلال بالآية على ايجاب الرضاع عليها في حال فقد الاب وهو لم يقتض ايجابا عليها في حال حياته وهو المنصوص عليه في الآية ثم زعم انه ان اقتطع لبنها عرض او غيره فلا شيء عليها وان امكنها ان تترضع وهذا ايضا منتقض لانها ان كانت منافع الرضاع مستحقة عليها للولد في حال فقد الاب فواجب ان يكون ذلك عليها في مالها اذا تعذر عليها الرضاع كما وجب على الاب استرضاعه وان لم تكن منافع الرضاع مستحقة عليها في مالها فغير جائز الزامها الرضاع ومال الفرق بين زومها منافع الرضاع وبين زوم ذلك في مالها اذا تعذر عليها ثم ناقض فيه من وجه آخر وهو انه لم يلزمها نفقته بعد انقضاء الرضاع ويفرق بين الرضاع وبين النفقة بعد الرضاع وهما جميعا من نفقة الصغير فنابن اوجب الفرق بينهما ولو جازت الفرق من هذا الوجه لجاز مثله في الاب حتى يقال ان الذي يلزمه انما هو نفقة الرضاع فاذا انقضت مدة الرضاع فلا نفقة عليه للصغير لان الله تعالى انما اوجب عليه نفقتها وكسوتها للرضاع ثم زعم انه اذا امكنها ان تترضع وخافت عليه الموت فعليه ان تترضع على الوجه الذي يلزمها ذلك لو خافت عليه الموت فان كان ذلك على هذا المعنى فكيف خصها بالزامها ذلك دون غيرها ودون سائر الناس وهذا كله تخليط وتشبه غير مقرون بدلالة ولا مستند الى شبهة وقد حكى مثل ذلك عن مالك انه لا يوجب النفقة الا على الاب للابن وعلى الابن للاب ولا يوجبها للجد على ابن الابن وهو قول خارج عن آقويل السلف والخلف جميعا لانهم عليه موافقا ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يردده وهو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته أمه وهن على وهن) الى قوله (وان جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما

وصاحبهما في الدنيا معروفاً) والجد داخل في هذه الجملة لانه أب قال الله تعالى (ملة أبيكم
 ابراهيم) وهو مأمور بمصاحبة بالمعروف لا خلاف في ذلك وليس من الصحة
 بالمعروف تركه جائعاً مع القدرة على سد جوعته ويدل عليه أيضاً قوله (ولا على أنفسكم
 أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) فذكر بيوت هؤلاء الأقرباء ولم يذكر بيت
 الابن ولا ابن الابن لأن قوله (من بيوتكم) قد اقتضى ذلك كقوله أفت ومالك لا يملك
 فأضاف إليه ملك الابن كما أضاف إليه بيت الابن واقتصر على إضافة البيوت إليه *
 والدليل على أنه أراد بيوت الابن وابن الابن أنه قد كان معلوماً قبل ذلك أن الإنسان
 غير محظور عليه مال نفسه فانه لا وجه لقول القائل لا جناح عليك في أكل مال نفسك
 فدل ذلك على أن المراد بقوله (أن تأكلوا من بيوتكم) هي بيوت الأبناء وأبناء الأبناء
 إذ لم يذكرهما جميعاً كما ذكر سائر الأقرباء وقد اختلف وجوب النفقة على الورثة على
 قدر موارثهم فقال أصحابنا على كل من كان من أهل الميراث على قدر ميراثه من
 الصبي إذا كان ذارحاً محرم منه ولا نفقة على من لم يكن ذارحاً محرم من الصبي وإن كان
 وارثاً لذلك أو وجوب النفقة على الخال والميراث لأن العم ليس رحمه محرم
 والخال وإن لم يكن وارثاً في هذه الحال فهو من أهل الميراث ذورحاً محرم وذلك لانه
 معلوم أنه لم ير دبه وارثاً في حال الحياة لأن الميراث لا يكون في حال الحياة وبعد الموت
 لا يدري من يرثه وعسى أن يكون هذا الصبي يرث هذا الذي عليه النفقة بموته قبله
 وجائز أن يحدث له من الورثة من يحجب من أوجبنا عليه ولما كان ذلك كذلك علمنا
 أنه ليس المراد حصول الميراث وإنما المعنى أنه ذورحاً محرم من أهل الميراث ثم قال
 ابن أبي ليلى النفقة واجبة على كل وارث ذارحاً محرم كان أو غير ذى رحم محرم
 فيوجبها على ابن العم دون الخال والجو والدليل على صحة ما ذكرنا اتفاق الجميع على أن مولى
 العتاقة لا تجب عليه النفقة وإن كان وارثاً وكذلك المرأة لا تجب عليها نفقة زوجها
 الصغير وهي ممن يرثه فدل ذلك على أن كونه ذارحاً محرم شرط في إيجاب النفقة وأما
 قوله عز وجل (حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) فانه لا يخلو توقيت الحولين من
 أحدهم عنين أما أن يكون تقديراً لمدة الرضاع الموجب للتحريم أو لما يلزم الابن من
 نفقة الرضاع فلما قال في نسق التلاوة بعد ذكر الحولين (فإن أراد انفصالاً عن راض
 منهما وتشاورا فلا جناح عليهما) دل ذلك على أن الحولين ليسا تقديراً لمدة الرضاع
 الموجب للتحريم لأن النفاء للتنقيب فوجب أن يكون انفصال الذي علقه بإرادتهما

بعد الحولين وإذا كان الفصال معلقاً بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على أن ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت نهاية الرضاع الموجب للتحريم وإنه جائز أن يكون بعد هارضاع * وقد روى معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) ثم قال فان أراد انفصالهن تراضيهما وتشاورهما فلا حرج أن أراد أن يقطعهما قبل الحولين أو بعده فاخبر ابن عباس في هذا الحديث أن قوله تعالى (فان أراد انفصالاً) على ما قبل الحولين وبعده * ويدل عليه قوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم) وظاهره الاسترضاع بعد الحولين لأنه معطوف على ذكر انفصال التي علقه بتراضيهما فأباح لها وأباح للاب الاسترضاع بعد ذلك كما أباح لهما انفصال إذا كان فيه صلاح الصبي ودل ما وصفتنا على أن ذكر الحولين إنما هو توقيت لما يترجم الاب في الحكم من نفقة الرضاع ويجبره الحاكم عليه والله أعلم

(ذكر اختلاف الفقهاء في وقت الرضاع)

قال أبو بكر قد كان بين السلف اختلاف في رضاعة الكبير فروى عن عائشة أنها كانت ترى رضاع الكبير موجبا للتحريم كرضاع الصغير وكانت تروى في ذلك حديث سالم مولى أبي حذيفة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لسهلة بنت سهيل وهي امرأة أبي حذيفة أرضعيني خمس رضعات ثم يدخل عليك وكأنت عائشة إذا أرادت أن يدخل عليها رجل أمرت أختها أم كلثوم أن ترضعني خمس رضعات ثم يدخل عليها بعد ذلك وأبي سائر نساء النبي ﷺ ذلك وقلن لعل هذه كانت رخصة من رسول الله ﷺ لسالم وحده وقد روى أن سهلة بنت سهيل قالت يا رسول الله اني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم على فقال النبي ﷺ أرضعيني يذهب ما في وجه أبي حذيفة فيحتمل أن يكون ذلك خالصاً لسالم كما أنه وله سائر نساء النبي ﷺ كما خص أبا زيد بن دينار بالجذعة في الأصحية وأخبر أنها لا تحجز عن أحد بعده وقد روت عائشة عن النبي ﷺ ما يدل على أن رضاع الكبير لا يحرم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان عن أشعث بن سليم عن أبيه عن مسروق عن عائشة أن رسول الله ﷺ دخل عليها وعند هارجل فقالت يا رسول الله انه أخى من الرضاعة فقال ﷺ انظرن من أخوانك فأنما الرضاعة من الجماعة فهذا هو جواب أن يكون حكم الرضاع مقصوراً

على حال الصغرى هي الحال التي يسد اللبن فيها جوعته ويكتفى في غذائه به وقد روى عن أبي موسى أنه كان يرى رضاع الكبير وروى عنه ما يدل على رجوعه وهو ما روى أبو حصين عن أبي عطية قال قدم رجل بامرأته من المدينة فوضعت فتورم ثديها فجعل يمجعه ويصبه فدخل في بطنه جرعة منه فسأل أبا موسى فقال بافت منك تأتي ابن مسعود فآخبره ففصل فاقبل بالأعرابي إلى الأشعري فقال أرضعما ترى هذا الاشمط انما يحرم من الرضاع ما ينبت اللحم والعظم فقال الأشعري لا تستلوني عن شيء وهذا الخبرين أظهر كم وهذا يدل على أنه رجع عن قوله الاول الى قول ابن مسعود اذ لو لا ذلك لم يقل لا تستلوني عن شيء وهذا الخبرين أظهر كم وكان باقيا على مخالفته وإن ما أفتى به حق وقد روى عن علي وابن عباس وعبد الله وأم سلمة وجابر بن عبد الله وابن عمر أن رضاع الكبير لا يحرم ولا نعلم أحدا من الفقهاء قال برضاع الكبير الا شيء يروى عن الأئمة بن سعد بن وهب عنه أبو صالح أن رضاع الكبير يحرم وهو قول شاذ لا نراه قد روى عن عائشة ما يدل على أنه لا يحرم وهو ما روى الحجاج عن الحكم عن أبي الشعثاء عن عائشة قالت يحرم من الرضاع ما أنبت اللحم والدم وقد روى حزام بن عثمان عن ابني جابر عن أبيهما قال قال رسول الله ﷺ لا يتم بعد حمل ولا رضاع بعد فصال وروى عن النبي ﷺ في حديث عائشة الذي قدمناه انما الرضاعة من المجاعة وفي حديث آخر ما أنبت اللحم والفصل العظم وهذا ينبغي أن يكون الرضاع في الكبير * وقد روى حديث عائشة الذي قدمناه في رضاع الكبير على وجه آخر وهو ما روى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة كانت تأمر بنت عبد الرحمن بن أبي بكر أن ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها اذا صاروا رجالا فاذا ثبت شدوذ قول من اوجب رضاع الكبير فحصل الاتفاق على أن رضاع الكبير غير محرم وبالله التوفيق * وقد اختلف فقهاء الامصار في مدة ذلك فقال ابو حنيفة ما كان من رضاع في الحولين ويدها بيضة اشهر وقد فطم او لم يفطم فهو يحرم وبعد ذلك لا يحرم فطم او لم يفطم وقال زفر بن الهذيل مادام يجترىء بالابن ولم يفطم فهو رضاع وإن أتى عليه ثلاث سنين وقال ابو يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح والشافعي يحرم في الحولين ولا يحرم بعدها ولا يعتبر الفطام وانما يعتبر الوقت وقال ابن وهب عن مالك قليل الرضاع وكثيره محرم في الحولين وما كان بعد الحولين فانه لا يحرم قليله ولا كثيره وقال ابن القاسم عن مالك الرضاع حولان وشهر او شهران بعد ذلك ولا ينظر الى ارضاع امه اياه انما ينظر الى الحولين وشهر او شهرين قال وان

فصلته قبل الحولين وارضعته قبل تمام الحولين فهو فطيم فان ذلك لا يكون رضاعا اذا كان قد استغنى قبل ذلك عن الرضاع فلا يكون ما ارضع بعده رضاعا وقال الاوزاعي اذا فطم لسنة واستمر فطامه فليس بعده رضاع ولو ارضع ثلاث سنين لم ينفطم لم يكن رضاعا بعد الحولين وقدرى عن السلف في ذلك اذ ويل قروي عن علي لارضاع بعد فصال وعن عمر وابن عمر لا رضاع الا ما كان في الصغر وهذا يدل من قولهم على ترك اعتبار الحولين لان عليا علق الحكم بالتصال وعمر وابنه بالصغر من غير توقيت وعن ام سلمة انها قالت انما يحرم من الرضاع ما كان في الثدي قبل الفطام وعن ابي هريرة لا يحرم من الرضاع الا ما فطم الامعاء فان في الثدي قبل الفطام فعلق الحكم بما كان قبل الفطام وبما فطم الامعاء وهو نحو ما روي عن عائشة انها قالت انما يحرم من الرضاعة ما اقبلت اللحم والدم فهذا كله يدل على انه لم يكن من مذهبهم اعتبار الحولين وقد روي عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس انها قال لا رضاع بعد الحولين وما روي عن النبي ﷺ انه قال الرضاعة من الجماعة يدل على انه غير متعلق بالحولين لانه لو كان الحولان توقيتا له لما قال الرضاعة من الجماعة ولقال الرضاعة في الحولين فلما يذكر الحولين وذكر الجماعة ومعناها ان الابن اذا كان يسد جوعته ويقوى عليه يده فالرضاعة في تلك الحال وذلك قد يكون بعد الحولين فاقتضى ظاهر ذلك صحة الرضاع الموجب للتحريم بعد الحولين وفي حديث جابر ان النبي ﷺ قال لا رضاع بعد فصال وذلك يوجب انه اذا فصل بعد الحولين ان ينقطع حكمه بعد ذلك وكذلك ما روي عن النبي ﷺ انه قال الرضاعة ما اقبلت اللحم والنشء العظم دلالة على نفي توقيت الحولين بعد الرضاع لدلالة الاخبار المتقدمة وقد حكى عن ابن عباس قول لست اثنى بصحة النقل فيه وهو انه يعتبر ذلك بقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) فان ولدت المرأة ستة اشهر فرضاعه حولان كاملان وان ولدت لتسعة اشهر فاحد وعشرون شهرا وان ولدت لسبعة اشهر فثلاثة وعشرون شهرا يعتبر فيه تكة ثلاثين شهرا بالجل والفصال جميعا ولا تعلم احدا من السلف والفقهاء بعدم اعتبار ذلك ولما كانت احوال الصبيان تختلف في الحاجة الى الرضاع فنهى من يستغنى عنه قبل الحولين ومنهم من لا يستغنى عنه بعد كمال الحولين واتفق الجميع على نفي الرضاع الكبير وثبوت الرضاع للصغير على ما قدمنا من الرواية فيه عن السلف ولم يكن الحولان حدا للصغير اذ لا يمتنع احدا ان يسميه صغيرا وان اتى عليه حولان علمنا ان الحولين ليس بتوقيف لمدة

الرضاع ألا يرى أنه عليه السلام لما قال الرضاعة من المجاعة وقال الرضاعة ما نبت اللحم واندر
 العظم فقد اعتبر معنى يختلف فيه أحوال الصغار وإن كان الأغلب أنهم قد يستغنون
 عنه بمضى الحولين فسقط اعتبار الحولين في ذلك ثم مقدار الزيادة عليه ما طريقة
 الاجتهاد لأنه تحديد الحال التي يكفى فيها بالابن في غذائه وبنت عليه لحمه وبين
 الانتقال إلى الحال التي يكفى فيها بالطعام ويستغنى عن اللبن وكان عند أبي حنيفة أنه
 ستة أشهر بعد الحولين وذلك اجتهاد في التقدير والمقادير التي طريقها الاجتهاد
 لا يتوجه على القائل بها سؤال نحو تقويم المستهلكات وأروش الجنائيات التي لم يرد
 بمقاديرها توقيف وتقدير متممة النساء بعد الطلاق وما جرى مجرى ذلك ليس لأحد
 مطالبة من غلب على ظنه شيء من هذه المقادير بأقامة الدلالة عليه فهذا أصل صحيح في
 هذا الباب مجرى مسائله فيه على منهاج واحد ونظيره ما قال أبو حنيفة في حد البلوغ أنه
 ثمان عشرة سنة وإن المال لا يدفع إلى البالغ الذي لم يؤنس رشده إلا بعد خمس وعشرين
 سنة في نظرنا لذلك من المسائل التي طريق إثبات المقادير فيها الاجتهاد * فإن قال قائل
 وإن كان طريقة الاجتهاد فلا يمدن جهة يغلب معها في النفس اعتبار هذا المقدار
 بعينه دون غيره فما المعنى الذي أوجب من طريق الاجتهاد اعتبار ستة أشهر بعد
 الحولين دون سنة تامة على ما قال زفر * قيل له أحد ما يقال في ذلك إن الله تعالى لما قال
 (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) ثم قال (وفصاله في عامين) فعقل من مفهوم الخطأين
 كون الحمل ستة أشهر ثم جارت الزيادة عليه إلى تمام الحولين إذ لا خلاف أن الحمل قد
 يكون حولين ولا يكون عندنا الحمل أكثر منهما فلا يخرج الحمل المذكور في هذه الجملة
 من جملة الحولين كذلك الفصل لا يخرج من جملة ثلاثين شهرا لأنها جميعا قد
 انضمتها الجملة المذكورة في قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وكان أبو الحسن
 يقول في ذلك لما كان الحولان هما الوقت المعتاد للقطام وقد جازت الزيادة عليه بما ذكرنا
 وجب أن تكون مدة الانتقال من غذاء اللبن بعد الحولين إلى غذاء الطعام ستة أشهر
 كما كانت مدة انتقال الولد في بطن الأم إلى غذاء الطعام بالولادة ستة أشهر وذلك
 أقل مدة الحمل * فإن قال قائل قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن أولادهن حولين
 كاملين لمن أراد أن يرضع الرضاعة) نص على أن الحولين تمام الرضاع فغير جائز أن يكون بعده
 رضاع قيل له إطلاق لفظ الاتمام غير مانع من الزيادة عليه ألا ترى أن الله تعالى قد جعل
 مدة الحمل ستة أشهر في قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقوله تعالى (وفصاله في عامين)

فجعل مجموع الآيتين الحبل ستة أشهر ثم لم تمتنع الزيادة عليها فكذلك ذكر الحولين
 للرضاع غير مانع جواز الزيادة عليهما وقال النبي ﷺ من ادرك عرفة فقد تم حجه ولم
 تمتنع زيادة الفرض عليها وايضا فان ذلك تقدير لما يلزم الاب من اجرة الرضاع وانه غير
 مجبر على اكثر منهما لاثباته الرضاع بتراضيهما بقوله تعالى (فان اراد افسالا عن تراض
 منهما وتشاور فلا جناح عليهما) وبقوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا
 جناح عليكم) فلما ثبت الرضاع بعد الحولين دل ذلك على ان حكم التحريم غير مقصور
 عليهما فان قيل هلا اعتبرت القطام على ما اعتبر دمالك في الحولين في حال استغناء
 الصبي عن الابن بالطعام بدلالة ما روى عن النبي ﷺ لا رضاع بعد فصال وما روى عن
 الصحابة فيه على نحو ما قدمنا ذكره مما يدل على اعتبار القطام قيل له لو وجب ذلك
 لوجب اعتبار حال الصبي بعد الحولين في حاجته الى الابن واستغنائه عنه لان من
 الصبيان من يحتاج الى الرضاع بعد الحولين فلما اتفق الجميع على سقوط اعتبار ذلك
 بعد الحولين دل على سقوط اعتبارهما في الحولين ووجب ان يكون حكم التحريم معلقا
 بالوقت دون غيره فان قال قائل قد روى في حديث جابر ان النبي ﷺ قال لا رضاع بعد
 الحولين قيل له المشهور عنه لا رضاع بعد فصال فجاز ان يكون هذا هو اصل
 الحديث وان من ذكر الحولين جملة على المعنى وحده وايضا لو ثبت هذا لكان مقتضى
 ان يرد ايضا لرضاع على الاب بعد الحولين على نحو تأويل قوله تعالى (حولين كاملين
 لمن اراد ان يتم الرضاعة) وقد تقدم ذكره وايضا لو كان الحول لانها مدة الرضاع وبهما
 يقع الفصال لما قال تعالى (فان اراد افسالا) وهذا القول يدل من وجهين على ان الحولين
 ليسا وقتنا لفصال احدهما ذكره لفصال منكورا في قوله تعالى (فصالا) ولو كان
 الحولان فصالا لقال الفصال حتى رجعت ذكر الفصال اليهما لانه معهود مشار اليه فلما
 اطلق فيه لفظ النكرة دل على انه لم يرد به الحولين والوجه الآخر تملية الفصال
 بارادتهما وما كان مقصورا على وقت محدود لا يملق بالارادة والراضى والتشاور
 وفي ذلك دليل على ما ذكرناه وقوله تعالى (وان اراد افسالا عن تراض منهما وتشاور)
 يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث لاجابة الله تعالى للوالدين التشاور فيما يؤدى
 الى صلاح امر الصغير وذلك موقوف على غالب ظنهما لا من جهة اليقين والحقيقة وفيه
 ايضا دلالة على ان القطام في مدة الرضاع موقوف على تراضيهما وانه ليس لاحدهما ان
 ينقطعه دون الآخر لقوله تعالى (فان اراد افسالا عن تراض منهما وتشاور) فجاز ذلك

بتراضيهما وتشاورهما وقد روى نحو ذلك عن مجاهد وقد روى عن بعض السلف
فسخ في هذه الآية روى شيبان عن قتادة في قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين) ثم ازل التخفيف بعد ذلك فقال تعالى (لمن اراد ان يتم الرضاعة) قال
ابوبكر كانه عنده كان رضاع الحولين واجبا ثم خفف وايبح الرضاع اقل من مدة
الرضاع بقوله تعالى (لمن اراد ان يتم الرضاعة) وروى ابو جعفر الرازي عن الربيع بن
انس مثل قتادة وروى علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) ثم قال فان اراد افضالا عن تراض
منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان ينفطما قبل الحولين او بعدهما والله اعلم

(ذكر عدة المتوفى عنها زوجها)

قال الله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا) والترصد بالشئ الانتظار به قال الله تعالى (فترصدوا به حتى حين) وقال تعالى
(ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر) يعني ينتظر وقال تعالى
(ام يقولون شاعر فترصد به رب المنون) فامرها الله تعالى بان يترصدن بانفسهن هذه
المدة عن الازواج لا ترى أنه عقبه بقوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما
فعلن في انفسهن) وقد كانت عدة المتوفى عنها زوجها سنة بقوله تعالى (والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج)
فتمسكت هذه الآية احكاما منها توقيت العدة سنة ومنها ان تفقتهما وسكنها كانت في
تركه زوجها ما دامت معتدة بقوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى الحول) ومنها انها
كانت ممنوعة من الخروج في هذه السنة ففسخ منها من المدة ما زاد على اربعة اشهر وعشرا
ونسخ ايضا وجوب تفقتهما وسكنها في التركة بالميراث لقوله تعالى (اربعة اشهر
وعشرا) من غير ايجاب تفقة ولا سكنى ولم يثبت فسخ الاخراج مانع من الخروج في
العدة الثانية قائم اذ لم يثبت فسخه قد حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن
محمد بن اليان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء
الخراساني عن ابن عباس في هذه الآية يعني قوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى
الحول غير اخراج) قال كان للمتوفى عنها زوجها تفقتها وسكنها سنة ففسختها آية
الموارث فجعل لمن الربع او الثمن عما ترك الزوج قال وقال رسول الله ﷺ لا وصية

لوارث الا ان يرضى الورثة قال وحدثننا ابو عبد الله قال حدثنا يزيد بن يحيى بن سعيد عن حميد بن نافع انه سمع زينب بنت ابي سلمة عن ام سلمة وام حبيبة ان امرأتين النبي ﷺ فذكرت ان بنتا لها توفي عنها زوجها واشتكت عينيها وهي تريد ان تعجلها فقال رسول الله ﷺ قد كانت احدا كن ترى بالبرعة عند رأس الحول وانما هي اربعة اشهر وعشرا قال حميد فسألت زينب ومارميا بالبرعة فقالت كانت المرأة في الجاهلية اذا توفي عنها زوجها صمدت الى شري بيت لها فجلست فيه سنة فاذا مرت سنة خرجت فمرت ببرعة من ورأها رواه مالك عن عبد الله بن ابي بكر بن عمرو بن حميد بن نافع عن زينب بنت ابي سلمة وذكرت الحديث وقالت فيه كانت المرأة في الجاهلية اذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا وليست شريتها ولم تحس طيبا ولا شيا حتى تمر سنة ثم توفي بداية حمار وشاة او طير فتقتضيه فقلمتا تقتضيه بشيء الامات ثم تخرج فتعطي ببرعة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شاعت من طيب او غيره فاخير النبي ﷺ ان عدة الحول منسوخة باربعة اشهر وعشرا واخير بقاء حظر الطيب عليها في العدة وعدة الحول وان كانت متأخرة في التلاوة فهي متقدمة في التنزيل وعدة الشهر متأخرة عنها ناسخة لان نظام التلاوة ليس هو على نظام التنزيل وترتيبه واتفق اهل العلم على ان عدة الحول منسوخة بعدة الشهر وعلى ما وصفنا وان وصية النفقة والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخة اذا لم تكن حاملا واختلفوا في حقيقة الحامل المتوفى عنها زوجها ايضا وسند كذا في موضع ان شاء الله تعالى ولا خلاف بين اهل العلم ايضا في ان هذه الآية خاصة في غير الحامل واختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلاثة اشياء فقال على وهي احدى الروايتين عن ابن عباس عدتها اربعة الاجلين وقال عمرو بن عبد الله وزيد بن ثابت وابن عمر وابو هريرة في آخرهن عدتها ان تضع حملها وروى عن الحسن ان عدتها ان تضع حملها وتطهر من قضاها ولا يجوز لها ان تتزوج وهي ترى الدم واما على فانه ذهب الى ان قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) يوجب الشهر وقوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن) ان يضعن حملهن) يوجب اقتضاء العدة بوضع الحمل فجمع بين الايتين في اثبات حكمهما للمتوفى عنها زوجها وجعل اقتضاء عدتها اربعة الاجلين من وضع الحمل أو مضى الشهر وقال عبد الله بن مسعود من شاء باهلته ان قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن) ان يضعن حملهن) زل بعد قوله (اربعة اشهر وعشرا) فحصل بما ذكرنا اتفاق الجميع على ان قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن) عام في المطلقة والمتوفى عنها زوجها وان

كان مذكورا عقيب ذكر الطلاق لاعتبار الجميع بالحمل في اقصاء العدة لانهم لو اجمعا ان مضى الشهر ولا تنقضى به عدتها اذا كانت حاملا حتى تضع حملها فوجب أن يكون قوله تعالى (وأولات الاحمال أجلهن أن يضمن حملهن) مستعملا على مقتضاه وموجبه وغير جائز اعتبار الشهر معه ويدل على ذلك أيضا ان عدة الشهور خاصة في غير المتوفى عنها زوجها ويدل عليه أيضا ان قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) مستعمل في المطلقات غير الحوامل وان الاقراء غير مشروطة مع الحمل في الحامل بل كانت عدة الحامل المطلقة وضع الحمل من غير ضم الاقراء اليها وقد كان جائزا ان يكون الحمل والاقراء مجموعين عدة لها بان لا تنقضى عدتها بوضع الحمل حتى تخمض ثلاث حيض فكذا يجب أن تكون عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هي الحمل غير مضموم اليه الشهر وروى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قلت لرسول الله في هذه الآية حين نزلت (وأولات الاحمال أجلهن أن يضمن حملهن) في المطلقة والمتوفى عنها زوجها قال فيما جئنا وقد روت أم سلمة ان سبيعة بنت الحارث ولدت بعد وفاة زوجها باريدين ليلة فامر هار رسول الله ﷺ بأن تتزوج وروى منصور عن ابراهيم عن الاسود عن أبي السنا بل بن بكاء ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بيض وعشرين ليلة فامر هار رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتزوج وهذا حديث قدورد من طرق صحيحة لا مساغ لاحد في العدول عنه مع ما عساه من ظاهر الكتاب وهذه الآية خاصة في الحر ائردون الاماء لانه لا خلاف بين السلف فيما نعلمه وبين فقهاء الامصار في ان عدة الامة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة أيام نصف عدة الحر وقد حكى عن الاصم انها عامة في الامة والحررة وكذلك يقول في عدة الامة في الطلاق انها ثلاث حيض وهو قول شاذ خارج عن أقاويل السلف والخلف مخالف لسنة لان السلف لم يختلفوا في ان عدة الامة من الحيض والشهور على النصف من عدة الحر وقال النبي ﷺ طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالتقول واستعملوه في تصنيف عدة الامة فهو في حيز التواتر الموجب للعلم عندنا واختلف السلف في المتوفى عنها زوجها اذ لم تعلم بموته وبلغها الخبر فقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعطاء وجابر بن زيد عدتها من ذيوهم وموت وكذلك في الطلاق من يوم طلق وهو قول الاسود بن زيد في آخرين وهو قول فقهاء الامصار وقال علي والحسن البصري وخلاس بن عمرو من يوم يأتي الخبر في الموت وفي الطلاق من يوم طلق وهو قول

ربيعة وقال الشعبي وسعيد بن المسيب اذا قامت البينة فالعدة من يوم عوت واذا لم تقم
بينة فن يوم يأتيها الخبر وجائز أن يكون مذهب على هذا المعنى بان يكون قد خفي
عليها وقت الموت فاصرها بالا حياط من يوم يأتيها الخبر وذلك لان الله تعالى نص على
وجوب العدة بالموت والطلاق بقوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا
يتربصن بأنفسهن) كما قال تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فوجب
العدة فيهما بالموت والطلاق فواجب أن تكون العدة فيهما من يوم الموت والطلاق
ولما اتفقوا على ان عدة المطلقة من يوم طلق ولم يعتبروا وقت بلوغ الخبر كذلك عدة
الوفاء لانها جميعا سببا وجوب العدة وأيضا فان العدة ليست هي فعلها فيعتبر فيها علمها
وانما هي مضي الاوقات ولا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به وايضا لما كانت العدة
موجبة عن الموت كالميراث وانما يعتبر في الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها
وجب ان تكون كذلك العدة وأن لا يختلف فيها حكم العلم والجهل كالإختلاف في الميراث
وأیضا فان أكثر ما في العلم ان تجنب ما تجنبه المعتدة من الخروج والزينة اذا علمت
فذا لم تعلم فترك اجتناب ما يلزم اجتنابه في العدة لم يكن مانعا من انقضاء العدة لانها
لو كانت طالمة بالموت فلم تجنب الخروج والزينة لم تؤثر ذلك في انقضاء العدة فكذلك اذا لم
تعلم به قوله تعالى (أربعة أشهر وعشرا) ذكر سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف
عن أبي حنيفة انه قال في المتوفى عنها زوجها والمعتدة من الطلاق بالشهور انما وجبت مع
رؤية الهلال اعتدت بالاهلة كان الشهر ناقصا او تاما وان كانت العدة وجبت في بعض
شهر لم تعمل على الاهلة واعتدت تسعين يوما في الطلاق وفي الوفاة مائة وثلاثين يوما
وذكر أيضا سليمان بن شعيب عن أبيه عن محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة بخلاف
ذلك قال ان كانت العدة وجبت في بعض شهر فانه تعتد بما بقي من ذلك الشهر أياما ثم
تعتد لما يمر عليها من الالهة شهورا ثم تكمل الايام الاول ثلاثين يوما واذا وجبت العدة
مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة وهو قول أبي يوسف ومحمد والشافعي وروى عن مالك
في الاجارة مثله وقال ابن القاسم وكذلك قوله في الايمان والطلاق وكذلك قال اصحابنا في
الاجارة وروى عمرو بن خالد عن زفر في الالبلاء في بعض الشهر انها تعتد بكل شهر يمر عليها
ناقصا او تاما قال وقال ابو يوسف تعتد بالايام حتى تستكمل مائة وعشرين يوما ولا تنظر
الى نقصان الشهر ولا الى تمامه قال ابو بكر وهذا على ما حكاه سليمان بن شعيب عن أبيه
عن أبي يوسف عن أبي حنيفة في عدة الشهور ولا خلاف بين الفقهاء في مدة العدد

واجل الايلاء والايمان والاجارات اذا عقدت على الشهور مع رؤية الهلال انه تعتبر
 الالهة في سائر شهوره سواء كانت ناقصة او تامة واذا كان ابتداء المدة في بعض الشهر
 فهو على الخلاف الذي ذكرنا واما وجه من اعتبر في ذلك بقية الشهر الاول بالعدد
 ثلاثين يوما وسائر الشهور بالالهة ثم يكمل الشهر الآخر بالايام مع بقية الشهر الاول
 فانه ذهب الى معنى قول النبي ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم
 فاكروا عدة شعبان ثلاثين فدل ذلك على تعيين احد هاتين كل شهر ابتداءه وانتهاه
 بالحلال واحتجنا الى اعتباره فواجب اعتباره بالحلال ناقصا كان او تاما كما امر النبي
 صلى الله عليه وسلم باعتباره في صوم رمضان وشعبان وكل شهر لم يكن ابتداءه
 وانتهاه بالالهة فهو ثلاثون واما ينقص بالحلال فلما لم يكن ابتداء الشهر الاول بالحلال
 وجب فيه استيفاء ثلاثين يوما من آخر المدة وسائر الشهور لما يمكن استيفاءها بالالهة
 وجب اعتبارها بها وعلى قول من اعتبر سائر الشهور بالايام يقول للملم يكن ابتداء المدة
 بالحلال وجب استيفاء هذا الشهر بالايام ثلاثين يوما فيكون اقتضاؤه في بعض الشهر
 الذي يليه ثم يكون كذلك حكم سائر الشهور قالوا ولا يجوز ان يجبر هذا الشهر من احد
 الشهور ويجعل ما بينهما شهورا بالالهة لان الشهور سبيلها ان تكون ايامها متصلة
 متوالية فوجب استيفاء شهر كامل ثلاثين يوما منذ اول المدة اياما متوالية فيقع ابتداء
 الشهر الثاني في بعض الشهر الثاني فتكون الشهور ايامها متوالية متصلة ومن يعتبر
 الالهة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية الشهر الاول فانه يحتاج بما قدمنا ذكره من انه
 قد استقبل الشهر الذي يليه بالحلال فوجب ان يكون انتهاه والحلال قال الله تعالى
 (فسيحوا في الارض اربعة اشهر) واتفق أهل العلم بالنقل انها كانت عشرين من ذي
 الحجة والحرم وصفر وربيع الاول وعشرين من ربيع الآخر فاعتبر الهلال فيما يأتي
 من الشهور دون عدد الايام فوجب مثله في نظارته من المدة وقوله تعالى (وعشرا)
 ظاهرها انها الليالي والايام مرادة معها ولكن غلبت الليالي على الايام اذا اجتمعت في
 التاريخ وغيره لان ابتداء شهور الالهة بالليالي منذ طلوع الالهة فلما كان ابتداءها
 الليل غلبت الليالي وخصت بالذكر دون الايام وان كانت تقيد ما بازائها من الايام ولو
 ذكر جمعا من الايام افادت ما بازائها من الليالي والدليل عليه قوله تعالى (ثلاثة ايام الا
 رمزا) وقال تعالى في موضع آخر (ثلاث ليال سويا) والقصة واحدة فاكفى تارة بذكر
 الايام عن الليالي وتارة بذكر الليالي عن الايام وقال النبي ﷺ الشهر تسع وعشرون

وفي لفظ آخر تسعة وعشرون فدل على ان كل واحد من العددين اذا اطلق أقام ما بانه
من الآخر ألا ترى انه لما اختلف العددان من الليالي والايام فصل بينهما في اللفظ في
قوله تعالى (سبع ليال وثمانية ايام حسوما) وذكر الثراء انهم يقولون صمنا عشرا من
شهر رمضان فيعبرون بهذا ذكر الليالي عن الايام لان عشرا لا تكون الا ليالي ألا ترى انه
لو قال عشرة ايام لم يحز فيها الا التذكير وانشد الفراء

اقامت ثلاثا بين يوم وليلة * وكان النكير ان تضيف ونحوها

فقال ثلاثا وهي الليالي وذكر اليوم واليلية في المراد واذا ثبت ما وصفتنا كان قوله تعالى
(اربعة اشهر وعشرا) مفيدا لكون المدة اربعة اشهر على ما قدمنا من الاعتبار وعشرة
ايام زائدة عليها وان كان لفظ العدد وارادا بلفظ التانيث

ذكر الاختلاف في خروج المعتدة من بيتها

قال اصحابنا لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذي كانت تسكنه
وتخرج المتوفى عنها زوجها بالنهار ولا تبني في غير منزلها ولا تخرج المطلقة ليلا ولا
نهارا الا من عذر وهو قول الحسن وقال مالك لا تنتقل المطلقة المبتوتة ولا الرجعية
ولا المتوفى عنها ولا يخرج من بالنهار ولا يبيت عن بيوتهم وقال الشافعي ولم يكن
الاحد ادى سكنى البيوت فتسكن المتوفى عنها زوجها أى بيت كانت فيه جيدا او رديا
وانما الاحداد في الزينة قال ابو بكر اما المطلقة فلقوله تعالى (لا تخرجوهن من
بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فخطر خروجها واخراجها في العدة الا
ان يأتين بفاحشة مبينة وذلك ضرب من العذر فاباح خروجها والعذر وقد اختلف في
الفاحشة المذكورة في هذه الآية وسند ذكرها في موضعها ان شاء الله تعالى واما المتوفى
عنها زوجها فان الله تعالى قال في العدة الاولى (متاعا الى الحول غير اخراج) ثم نسخ منها
ما زاد على الاربعة الاشهر والعشرون في حكم هذه العدة الثانية على ما كان عليه من ترك
الخروج اذ لم يرد لها نسخ وانما النسخ فيما زاد وقد وردت السنة بمثل ما دل عليه
الكتاب حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن مسعود القعني عن
مالك عن سعد بن اسحاق بن كعب بن عجرة عن حمته زيب بنت كعب بن عجرة ان القرعة
بنت مالك بن سنان وهي اخت ابى سعيد الخدري اخبرتها انها جاءت الى النبي صلى الله
عليه وسلم تسأله ان ترجع الى اهلها في بنى خدره فان زوجها قتل فعبد له فالت رسول

الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان ارجع الى اهلي فانه لم يتركني في مسكن يملكه ولا تقعة
 قالت فقال رسول الله ﷺ نعم قالت فخرجت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد
 دعاني فقال كيف قلت فرددت عليه القصة التي ذكرت من شأن زوجي قالت فقال امكثي في
 بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشر اقات فلما كان
 عثمان ارسل الى وسالني عن ذلك فاخبرته فاتبه وقضى به وقدر وى عن ابن عباس خلاف
 ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن محمد المروزي قال حدثنا
 موسى بن مسعود قال حدثنا شبل عن ابن ابي نجيح قال قال عطاء قال ابن عباس نسخت
 هذه الآية عدتها عند اهلها فتعدت حيث شاءت وهو قول الله عز وجل (غير اخرج) قال
 عطاء ان شاءت اعتدت عند اهلها وسكنت في منزلها وان شاءت خرجت لتقول الله تعالى
 (ان اخرجن فلاجناح عليكم فيما فعلن) قال عطاء ثم جاء الميراث ففسخ السكنى فتعدت حيث
 شاءت قال ابو بكر ليس في ايجاب الميراث ما يوجب فسخ الكون في المنزل وقد يجوز
 اجتماعهما فليس في ثبوت احدهما في الآخر وقد ثبت ذلك ايضا بسنة الرسول ﷺ
 بعد نسخ الحول وايجاب الميراث لان عدة التريعة كانت اربعة اشهر وعشرا وقد
 نهاها النبي ﷺ عن النقلة لما رويناه من قصة التريعة قد دل على معنيين أحدهما لزوم
 السكنى في المنزل الذي كانت تسكنه يوم الوفاة والنهي عن النقلة والثاني جواز الخروج
 اذ لم ينكر النبي ﷺ الخروج ولو كان الخروج محظورا لنهاه عنه وقدر وى مثل ذلك
 عن جماعة من السلف منهم عبد الله بن مسعود وعمر وزييد بن ثابت وأم سلفة وعثمان أنهم
 قالوا المتوفى عنها زوجها لا يخرج بالنهار ولا تبث عن بيتها وروى عبد الرزاق عن ابن
 كثير عن مجاهد قال استشهد رجل يوم أحد فآمت نساؤه وكن متجاورات في دار
 فأتى رسول الله ﷺ فقلن فبیت عند احدنا فقال تراورن بالنهار فاذا انزل الليل فلتناؤ
 كل واحدة مسكن الى بيتها وروى عن جماعة من السلف ان المتوفى عنها زوجها تمتد
 حيث شاءت منهم على وابن عباس وجابر بن عبد الله وعائشة وما قدمنا من دليل الكتاب
 والسنة يوجب محبة القول الاول فان قيل قال الله تعالى (متنا الى الحول غير اخرج) فان
 خرجن فلاجناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف) فهذا يدل على أن لها أن تقتل
 قيل له المعنى فاذا خرجن بعد انقضاء العدة كما قال في الآية الاخرى (فاذا بلغن أجلهن
 فلاجناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن) ويدل على أن المراد ما ذكرنا انها لو خرجت قبل
 انقضاء العدة لم يكن لها أن تزوج بالاتفاق فدل ذلك على أن المراد فاذا خرجن بعد

انقضاء العدة وإذا كان ذلك على ما وصفنا كان حظر الانتقال باقيا على المتوفى عنها زوجها وانما قالوا ان المطلقة لا تخرج ليلا ولا نهار القولة تعالى (ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن) وذلك هموم في جميعهن وحظر عن خروجهن في سائر الاوقات وخالفت المتوفى عنها زوجها من جهة أن نفقة المتوفى عنها زوجها على نفسها ونفقة المطلقة على زوجها فهي مستغنية عن الخروج والله أعلم

(ذكر احوال المتوفى عنها زوجها)

روى عن جماعة من الصحابة أن عليها اجتناب الزينة والطيب منهم عائشة وأم سلمة وابن عمر وغيرهم ومن التابعين سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحكام عن فقهاء المدينة وهو قول أصحابنا وسائر فقهاء الامصار لا خلاف بينهم فيه وروى ذلك عن النبي ﷺ حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن حميد بن قافع عن زينب بنت أبي سلمة أنها أخبرته بهذه الاحاديث قالت زينب دخلت على أم حبيبة حين توفي أبوها أبو سفيان فدعت بطيب فيه صغرة خالوق أو غيره فدهنت منه جارية ثم مست بهما رضيعاهم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير أني سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا قالت زينب ودخلت على زينب بنت جحش حين توفي أخوها فدعت بطيب فست منه ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير أني سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو على المنبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا قالت زينب وسمعت أم سلمة تقول جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عنها أفنكحلها فقال النبي ﷺ لا امرأتين أو ثلاثا كل ذلك يقول لأم قال رسول الله ﷺ انما هي أربعة أشهر وعشرا وقد كانت احدا كن في الجاهلية ترى بالبرعة على رأس الحول قال حميد فقلت زينب وما ترى بالبرعة على رأس الحول فقالت زينب كانت المرأة اذا توفي عنها زوجها دخلت حفا وشا ولبست ثوباها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة ثم تأتي بدابة حمار أو شاة أو طير فتغضض به فقلبا تنفض بشئ الامات ثم تخرج فتعطي برة فترمي بهائم تراجع بهما ما شاءت من طيب أو غيره فحفر عليها رسول الله ﷺ الا كتحال في العدة وأخبر بالعدة التي كانت تعدا احداهن وما تجتنبه من الزينة والطيب ثم قال انما هي أربعة أشهر وعشرا فدل بذلك على أن هذه العدة

محدثها العدة التي كانت سنة في اجتناب الطيب والريثة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير قال حدثنا يحيى بن أبي بكير قال حدثنا ابراهيم بن طهمان قال حدثني بديل عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة عن أم سلمة زوج النبي ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصر من الثياب ولا المشقة ولا الخلية ولا تختضب ولا تكتحل وروت أم سلمة عن النبي ﷺ أنه قال المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصر من الثياب ولا المشقة ولا الخلية ولا تختضب ولا تكتحل وروت أم سلمة عن النبي ﷺ أنه قال لها وهي معتدة من زوجها لا تعتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب * قوله عز وجل (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لآزواجهم) الآية قد تضمنت هذه الآية أربعة أحكام أحدها الحول وقد نسخ منه ما زاد على أربعة أشهر وعقرا والثاني تفقتها وسكنها في مال الزوج فقد نسخ بالميراث على ما روى عن ابن عباس وغيره لأن الله تعالى أوجها لها على وجه الوصية لآزواجهم كما كانت الوصية واجبة لوالدين والاقرين فنسخت بالميراث وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ومنها الاحداد الذي دل عليه الدلالة من الآية تحكيه باق بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها اتفقنا لها عن بيت زوجها تحكيه باق في حظره فنسخ من الآية حكاها وبقي حكاها ولا نعلم آية اشتملت على أربعة أحكام فنسخ منها اثنان وبقي اثنان غيرها * ويحتمل أن يكون قوله تعالى (غير اخراج) منسوخا لأن المراد به السكنى الواجبة في مال الزوج فقد نسخ كونها في مال الزوج فصار حظر الاخراج منسوخا الا أن قوله تعالى (غير اخراج) قد تضمن معنيين أحدهما وجوب السكنى في مال الزوج والثاني حظر الخروج والاخراج لانهم اذا كانوا ممنوعين من اخراجها فهي لا محالة مأمورة باللبث فاذا نسخ وجوب السكنى في مال الزوج بقي حكم لزوم اللبث في البيت * وقد اختلف أهل العلم في تفقة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس وجابر بن عبد الله تفقتها على نفسها حاملا كانت أو غير حامل وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء وقيصة بن ذؤيب وروى الشعبي عن علي وعبد الله قال اذا مات عنها زوجها فتفقتها من جميع المال وروى الحكم عن ابراهيم قال كان اصحاب عبد الله يقضون في الحامل المتوفى عنها زوجها ان كان المال كثيرا فتفقتها من نصيب ولدها وان كان قليلا فن جميع المال وروى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال ينطق عليها من جميع المال وقال اصحابنا جميعا لا تفقة لها ولا سكنى في مال الميت حاملا كانت أو غير حامل وقال ابن أبي ليلى هي في مال الزوج بمنزلة الدين على

الميت اذا كانت حاملا وقال مالك بن انس تفقها على نفسها وان كانت حاملا ولها السكنى
ان كانت الادار للزوج وان كان عليه دين فالمرأة احق بمسكنها حتى تنقضي عدها وان
كانت في بيت بكراء فخرجوا لم يكن لها سكنى في مال الزوج هذارواة ابن وهب عنه
وقال ابن القاسم عنه لا نفقة لها في مال الميت ولها السكنى ان كانت الادار للميت وان كان
عليه دين فهي احق بالسكنى من الغرماء وتباع للغرماء ويشتريها السكنى على المشتري وقال
الثوري ان كانت حاملا اتفق عليها من جميع المال حتى تضع فاذا وضعت اتفق على الصبي
من نصيبه هذه رواية الاشجعي عنه وروى عنه المعافى ان تفقها من حصتها وقال
الاوزاعي في المرأة يموت زوجها وهي حامل فلا نفقة لها وان كانت ام ولد فلها النفقة
من جميع المال حتى تضع وقال الهيثم بن سعد في ام الولد اذا كانت حاملا منه فانه ينفق
عليها من المال فان ولدت كان ذلك في حظ ولدها وان لم تلد كان ذلك ديناً يتبع به وقال
الحسن بن صالح للمنفوق عنها زوجها النفقة من جميع المال وقال الشافعي في المنفوق عنها
زوجها قولين احدهما لها النفقة والسكنى والاخر لا نفقة لها ولا سكنى قال ابو بكر
لا يتناول نفقة الحامل من احد ثلاثة اوجه اما ان تكون واجبة على حسب وجوبها بدا
حين كانت عدها حولا في قوله تعالى (وصية لازواجهن من اموالهن الحول غير اخراج)
او ان تكون واجبة على حسب وجوبها المطلقة المبسوطة او تجب للحامل دون غيرها
لاجل الحمل والوجه الاول باطل لانها كانت واجبة على وجه الوصية والوصية للوارث
منسوخة والوجه الثاني لا يصح ايضا من قبل ان النفقة لم تكن واجبة في حال الحياة
وانما تجب حال الفاعل على حسب مضي الاوقات وتسليم نفسها في بيت الزوج ولا يجوز
ايجابها بعد الموت من وجهين احدهما ان سيلها ان يحكم بها الحاكم على الزوج ويثبتها في
ذمته وتؤخذ من ماله وليس للزوج ذمة فتثبت فيها فلم يجز اخذها من ماله اذ لم تثبت
عليه والثاني ان ذلك الميراث قد اقتتل الى الورثة بالموت اذ لم يكن هناك دين عند الموت
فغير جائز اثباتها في مال الورثة ولا في مال الزوج فتؤخذ منه وان كانت حاملا لم يخل
ايجاب النفقة لها في مال الزوج من احد وجهين اما ان يكون وجوبها متعلقا بكونها في
العدة او لاجل الحمل وقد بينا ان ايجابها لاجل العدة غير جائز ولا يجوز ايجابها لاجل
الحمل لان الحمل نفسه لا يستحق نفقة على الورثة اذ هو مرسوم مثلهم غير انه ولو ولدته لم
تجب نفقته على الورثة فكيف تجب له في حال الحمل فلم يبق وجه يستحق به النفقة والله اعلم

باب التريض بالخطبة في العدة

قال الله تعالى (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو كنتم في أنفسكم)
 الآية وقد قيل في الخطبة أنها الذكر الذي يستدعى به إلى عقد النكاح والخطبة بالضم
 الموعظة المنسقة على ضرب من التأليف وقد قيل أيضاً أن الخطبة ما له أول وآخر
 كالرسالة والخطبة للحال نحو الجلسة والعدة وقيل في التعريض أنه ما تضمن الكلام
 من الدلالة على شيء من غير ذكره كقول القائل ما أنا إلا من مرض بغيره أنه زان ولذلك
 رأى عمر فيه الحد وجعله كالنصر يريح والكناية العدول عن صريح اسمه إلى ذكر يدل عليه
 كقوله تعالى (إنا أنزلناه في ليلة القدر) يعني القرآن طأها كناية عنه هو قال ابن عباس
 التعريض بالخطبة أن يقول لها إني أريد أن تزوج امرأة من أمرها وأمرها يمرض لها
 بالقول وقال الحسن هو أن يقول لها إني بك لمعجب وإني فيك لأغيب ولا تقول تينا نفسك
 وقال النبي ﷺ لقاطمة بنت قيس وهي في العدة لا تقول تينا بنفسك ثم خطبها بعد إقضاء
 العدة على أسامة بن زيد وقال عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال هو أن يقول لها وهي في
 العدة أفك لك مرة وإني فيك لأغيب وإن الله لسائق إليك خيراً أو نحو هذا من القول
 وقال عطاء هو أن يقول أفك لجليلة وإني فيك لأغيب وإن قضى الله شيئاً كان فكان
 التعريض أن يتكلم بكلام يدل فحواه على رغبته فيها ولا يخطبها بصريح القول قال سعيد
 ابن جبير في قوله تعالى (إلا أن تقولوا قولا معروفاً) أن يقول إني فيك لأغيب وإني
 لأرجو أن يجتمع وقوله تعالى (أو كنتم في أنفسكم) يعني أضمرتموه من الترويع بعد
 إقضاء عدتها فأباح التعريض بالخطبة وأضمار نكاحها من غير إفصاح بإذ ذكر اسماعيل
 ابن إسحاق عن بعض الناس أنه احتج في نفي الحد في التعريض بالقذف بأن الله تعالى لم
 يجعل التعريض في هذا الموضع بمنزلة النصريح كذلك لا يجعل التعريض بالقذف
 كالنصرريح * قال اسماعيل فأحتج بما هو حجة عليه إذ التعريض بالنكاح قد فهم به مراد
 القائل فإذا فهم به مراده وهو القذف حكم عليه بحكم القاذف * قال وأما زيل الحد من
 المرض بالقذف من زيله لأنه لم يعلم بشرضه أنه أراد القذف إذ كان محتملاً لغيره *
 قال وينبغي على قوله هذا أن يزعم أن التعريض بالقذف جائز مباح كما أيسر التعريض
 بالخطبة بالنكاح * قال وأما اختيار التعريض بالنكاح دون النصريح لأن النكاح لا يكون
 إلا منهما يقتضى خطبته جواً يأمها ولا يقتضى التعريض جواً في الأغلب فلذلك
 افترقا قال أبو بكر الكلام الأول الذي حكاه من خصمه في الدلالة على نفي الحد بالتعريض
 صحيح وقضه ظاهر الاختلال واضح الفساد ووجه الاستدلال به على نفي الحد بالتعريض
 أنه لما حذر عليه الخطابة بمقدار النكاح صريحاً وأيسر له التعريض به اختلف حكم التعريض

والتمريض في ذلك على ان التعريض بالقذف مخالف لحكم التمريض وغير جائز التسوية بينهما كما خالف الله بين حكمهما في خطبة النكاح وذلك لانه معلوم ان الحدود مما يستعمل بالشبهة فهي في حكم السقوط والنفي أكد من النكاح فاذالم يكن التعريض في النكاح كالتمريض وهو أكد في باب الثبوت من الحد كان الحد أولى ان لا يثبت بالتعريض من حيث دل على انه لو خطبها بعد اقبضاء المدة بالتعريض لم يقع بينهما عقد النكاح فكان تعريضه بالعقد مخالفا للتمريض فالحد أولى ان لا يثبت بالتعريض وكذلك لم يختلفوا ان الاقرار في العقود كلها لا يثبت بالتعريض ويثبت بالتمريض لان الله قد فرق بينهما في النكاح فكان الحد أولى ان لا يثبت به وهذه الدلالة واضحة على الفرق بينهما في سائر ما يتعلق حكمه بالقول وهي كافية متغنية في جهة الدلالة على ما وصفنا وان اردنا رد اليه من جهة القياس لعله يجمعهما كان سائنا وذلك ان النكاح حكمه متعلق بالقول كالقذف فلما اختلف حكم التمريض والتعريض بالخطبة بهذا المعنى ثبت حكمه بالتعريض وان كان حكمه ثابتا بالافصاح والتمريض كما حكم الله به في النكاح * واما قوله ان التعريض بالقذف ينبغي ان يكون بمنزلة التمريض لانه قد عرف مراده كما عرف بالتمريض فاني اظنه نسي عند هذا القول حكم الله تعالى في الفصل بين التعريض والتمريض بالخطبة اذ كان المراد مفهوما مع الفرق بينهما لانه ان كان الحكم متعلقا بمفهوم المراد فذلك يمينه موجود في الخطبة فينبغي ان يستوى حكمهما فيها فاذا كان نص التنزيل قد فرق بينهما فقد اقتضى هذا الاثر اتمام وصح الاستدلال به على ما وصفنا واما قوله ان من ازال الحد عن المعرض بالقذف فانما ازاله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف لاحتمال كلامه لغيره فانها وكالات لم تثبت عن الخصم وقضاء على غائب فيبرئته وذلك لان احدا لا يقول بان حد القذف متعلق بارادته وانما يتعلق عند خصومه بالافصاح بدون غيره فالتدبير يحيل به خصمه من انه ازال الحد لانه لم يعلم مراده لا يقبلونه ولا يعتمدونه * واما اتمامه خصمه ان يبيع التمريض بالقذف كما يبيع التمريض بالنكاح فانه كلام رجل غير مثبت فيما يقوله ولا ظر في ماقبة ما يؤل اليه حكم اتمامه فنقول ان خصمه الذي احتج به لم يجعل ما ذكره علة للإباحة حتى يلزم عليه اباحة التعريض بالقذف وانما استدلاله على ايجاب الفرق بين التعريض والتمريض ظاهرا بالخطب والاباحة موقوفان على دلالتهمان غير هذا الوجه . واما قوله انما اجيز التعريض بالنكاح دون التمريض لان النكاح لا يكون الا منهما يقتضى خطبته جوا بامنها ولا يقتضى التعريض جوا با في الاغلب فانه كلام فارغ لا معنى تحته وهو مع ذلك منتقض وذلك ان التعريض بالنكاح والتمريض

به لا يقتضى واحدا منهما جوابا لان النهى انما انصرف الى خطبتهما الوقت مستقبل بعد
اقتضاء العدة بقوله تعالى (ولكن لا تواعدوهن مرا الا ان تقولوا قولا معروفا)
وذلك لا يقتضى الجواب كما لا يقتضى التعريض ولم يجز الخطاب عن النهى عن العقد
المقتضى للجواب حتى يفرق بينهما بما ذكره فقد بان بذلك انه لا فرق بين التعريض
والتصریح في نفي اقتضاء الجواب وهذا الموضع هو الذى فرقت الآية فيه بين الامرين
فاما العقد المقتضى للجواب فاما هو منهى عنه بقوله تعالى (ولا تمزموا عقد النكاح
حتى يبلغ الكتاب اجله) وان كان نهييه عن العقد نفسه فقد اقتضاه نهييه عن الافصاح
بالخطبة من جهة الدلالة كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لها فإني) على حظر الشتم والضرب
. واما وجه انتفاضة فانه لا خلاف ان العقود المقتضية للجواب لا تصح بالتعريض
وكذلك الاقارارات لا تصح بالتعريض وان لم تقتض جوابا من المقر له فلم يختلف حكم
ما يقتضى من ذلك جوابا وما لا يقتضيه فعلت ان اختلفا فاما من هذا الوجه لا يوجب
الفرق بينهما ، واما قوله تعالى (ولكن لا تواعدوهن مرا) فانه يختلف في المراد
به فقال ابن عباس وسعيد بن جبيرة والشعبي ومجاهد وموافقة السر ان يأخذ عليها عدا
او ميثاقا ان تحبس نفسها عليه ولا تنكح زوجها غيره وقال الحسن وايراهيم وابوجار
ومحمد وجابر بن زيد (لا تواعدوهن مرا) ان ارضا وقال زيد بن اسلم (لا تواعدوهن مرا)
لا تنكح المرأة في عدها ثم تقول لاساره ولا يعلم به او يدخل عليها فيقول لا يعلم
بدخولي حتى تنقضى العدة . قال أبو بكر اللفظ محتمل لهذه المعاني كلها لان ارضا قد
يسمى مرا قال الخطيب

ويحرم سر جارتهم عليهم وياكل جارهم اف القصاص
واراد بالسر الزنا وصرفهم بالعفة عن نساء جيرانهم وقال رؤية يصف حمار الوحش واتانه
لما كف عنها حين هلت

قد احضنت مثل دما يصح الرق اجنة في مستكنات الحلق

فحف عن اسرارها بعد العسق .

يعنى بعد الزوق يقال عسق به اذا زق به واراد بالسر ههنا الغشيان وعقد النكاح
نفسه يسمى مرا كما يسمى به الوطء الا ترى ان الوطء والعقد كل واحد منهما يسمى
فكاحا وله تلك ساغ تاويل الآية على الوطء وعلى العقد وعلى التصريح بالخطبة لما بعد اقتضاء
العدة . وظهر الوجه هو اولاها بما اذا لا يتعمد احتمالها لساير ما ذكرنا مروى عن ابن
عباس ومن تابعه هو والتصريح بالخطبة واخذ العهد عليها ان تحبس نفسه عليه ليتزوجها

بعد اقبضاء العدة لان التعريض المباح انما هو في عقد يكون بعد اقبضاء العدة وكذلك
 التصريح واجب ان يكون حظره من هذا الوجه بعينه ومن جهة اخرى ان ذلك معنى
 لم تستفده الا بالآية فهو لا محالة مراد بها واما حظر ايقاع العقد في العدة فذكر باسمه
 في نسق التلاوة بقوله تعالى (ولا تمزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) فاذا
 كان ذلك مذكورا في نسق الخطاب فصرح اللفظ دون التعريض وبالأفصاح دون
 الكناية فانه بعد ان يكون مراده بالكناية المذكورة بقوله (سرا) هو والذي قد
 افصح به في مخاطبة ركن ذلك تاويل من تأوله على ان نافية بعد لان المواعدة بالزنا
 محظورة في العدة وغيرها اذ كان تحريم الله الزنا غير عام مطلقا غير متبدل بشرط
 ولا مخصوص بوقت فيؤدى ذلك الى ابطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بما لا يكونها
 في العدة وليس يمنع ان يكون الجميع مرادا لاحتمال اللفظ له بعد ان لا يخرج منه تاويل
 ابن عباس الذي ذكرناه . وقوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) يعني ان الله علم انكم
 ستذكرونهن بالتزويج رغبتكم فيهن وخوفنكم ان يسبقنكم اليهن غيركم واباح لهم
 التوصل الى المراد من ذلك بالتعريض دون الافصاح وهذا يدل على ما اعتبره اصحابنا في
 جواز التوصل الى استباحة الاشياء من الوجوه المباحة وان كانت محظورة من وجوه
 اخر ونحوه ما روى عن النبي ﷺ حين اتاه بلال بتمر جيد فقال اكل تمر خبير هكذا
 فقال لا انما تأخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال النبي ﷺ لا تفعلوا ولكن
 يبعوا تمركم بمرض ثم اشتروا به هذا التمر فارشدكم الى التوصل الى أخذ التمر الجيد
 ولهذا الباب موضع غير هذا سند كره ان شاء الله * وقوله تعالى (علم الله انكم
 ستذكرونهن) كقوله تعالى (علم الله انكم كنتم مختانون أنفسكم) واباح لهم الاكل
 والجماع في ليالي رمضان علنا انه لو لم يباح لهم لكان فيهم من يواقع المحظورة عنه تخفف
 عنهم رحمة منه بهم وكذلك قوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) هو على هذا المعنى
 قوله عز وجل (ولا تمزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) قيل فيه ان أصل
 العقدة في اللغة هو الشد تقول عقدت الحبل وعقدت العقد تشبيها به بعد الحبل في
 التوثيق وقوله تعالى (ولا تمزموا عقدة النكاح) معناه ولا تمقدموه ولا تمزموا عليه
 ان تمقدموه في العدة وليس المعنى ان لا تمزموا بالضمير على ايقاع العقد بعد اقبضاء العدة
 لانه قد أباح اضرار عقد بعد اقبضاء العدة بقوله (ولا جناح عليكم فيما عرضتم بهن من خطبة
 النساء أو كنتم في أنفسكم) والا كنان في النفس هو الاضرار فيها فاعلم ان المراد بقوله
 تعالى (ولا تمزموا عقدة النكاح) انما تضمن النهي عن ايقاع العقد في العدة وعن

المر بة عليه فيها قوله تعالى (حتى يبلغ الكتاب أجله) يعني به انقضاء العدة وذلك في مفهوم الخطاب غير محتاج الى بيان الا ترى ان فرقة بنت مالك حين سألت النبي ﷺ أجابها بان قال لا حتى يبلغ الكتاب أجله فعقلت من مفهوم خطابه انقضاء العدة ولم يحتاج الى بيان من غيره ولا خلاف بين الفقهاء ان من عقد على امرأة فكلها وهي في عدة من غيرها ان النكاح فاسد * بو قد اختلف السلف ومن بعدهم في حكم من تزوج امرأة في عدتها من غيره فروى ابن المبارك قال حدثنا أشعث عن الشعبي عن مسروق قال بلغ عمران امرأة من قريش تزوجها رجل من قتيبة في عدتها فأسل اليها ففرق بينهما وعاتبهما وقال لا ينكحها أبدا وجعل الصداق في بيت المال وفشا ذلك بين الناس فبلغ عليا كرم الله وجهه فقال رحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال انهما جهلا فينبغي للامام أن يردهما الى السنة قيل فما تقول افت فيها قال لها الصداق بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما وتكمل عدتها من الاول ثم تكمل العدة من الآخر ثم يكون خاطبا فبلغ ذلك عمر فقال يا أيها الناس ردوا الجهالات الى السنة وروى ابن أبي زائدة عن أشعث مثله وقال فيه فرجع عمر الى قول علي * قال أبو بكر قد اتفق علي وعمر على قول واحد لما روى ان عمر رجع الى قول علي واختلف فقهاء الامصار في ذلك ايضا فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر يفرق بينهما ولها مهر مثلها اذا انقضت عدتها من الاول تزوجها الآخر ان شاء وهو قول الثوري والشافعي وقال مالك والاوزاعي والليث بن سعد لا تحل له ابدا قال مالك والليث ولا يملك البين * قال أبو بكر لا خلاف بين من ذكرنا قوله من الفقهاء ان رجلا لو زنى بأمرأة جازله أن يتزوجها والزنا أعظم من النكاح في العدة فاذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريرا مؤبدا فالوطء يشبه أخرى أن لا يحرمها عليه وكذلك من تزوج أمة على حرة أو جمع بين أختين ودخل بهما لم يحرم عليه تحريرا مؤبدا فكذلك الوطء عن عقد كان في العدة لا يخلو من أن يكون وطئا يشبه أوزنا أو بهما كان فالتحرير غير واقع به * فان قيل قد يوجب الزنا والوطء بالشبهة تحريرا مؤبدا عندكم كالزنى بطأ أم امرأته أو ابنتها فتحرم عليه تحريرا مؤبدا قيل له ليس هذا مما نحن فيه فسبيل لان كلامنا انما هو في وطء يوجب تحرير الموطوءة نفسها فاما وطء يوجب تحرير غيرها فان ذلك حكم كل وطء عندنا فان كان او وطء يشبه أو مباحا أو أنت لم تحمدي الاصول وطا يوجب تحرير الموطوءة فكان قولك خارجا عن الاصول وعن أو يبل السلف أيضا لان عمر قد رجح الى قول علي في هذه المسئلة وأما ما روى عن عمر انه جعل المهر في بيت المال فانه ذهب الى انه مهر حصل لها من وجه

محظور فسيبيله أن يتصدق به فلذلك جعله في بيت المال ثم رجع فيه الى قول علي رضي الله عنه ومذهب عمر في جعل مهر هالبيت المال اذ قد حصل لها ذلك من وجه محظور يشبه ما روى عن النبي ﷺ في الشاة الماخوذة بغير إذن مالكها قدمت اليه مشوية فلم يكديسها حين أراد الاكل منها فقال ان هذه الشاة تخبرني انها أخذت بغير حق فاخبروه بذلك فقال اطعموها الا سارى ووجه ذلك عندنا انما صارت لهم فمضان القيمة فامرهم بالصدقة بها لانها حصلت لهم من وجه محظور ولم يكونوا قد ادوا القيمة الى اصحابها وقد روى عن سليمان بن يسار ان مهر هالبيت المال وقال سعيد بن المسيب و ابراهيم و الزهري الصداق لها على ما روى عن علي وفي اتفاقهم وعلى عن ابي لحد عليه ما دلالة على ان النكاح في العدة لا يوجب الحد مع العلم بالنحرى لان المرأة كانت طامة بكونها في العدة ولذلك جلدناها و جعل مهرها في بيت المال وما خالفه ما في ذلك أحد من الصحابة فصار ذلك أصلا في أن كل وطء من عقد فاسد انه لا يوجب الحد سواء كانا طالين بالنحرى أم أو غير عالين به وهذا يشهد لابي حنيفة فيمن وطئ ذات محرمة منه بشكاح انه لا حد عليه / وقد اختلف الفقهاء في العدة اذا وجبت من رجلين فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك فرواية ابن القاسم عنه والثوري والاوزاعي اذا وجبت عليها العدة من رجلين فان عدة واحدة تكون لهما جميعا سواء كانت العدة بالخل أو بالحيض أو بالشهور وهو قول ابراهيم النخعي وقال الحسن بن صالح والليث والشافعي تمتد لكل واحدة مستقبلة والذي يدل على صحة القول الاول قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يقتضى كون عدتها ثلاثة قروء اذا طلقتها زوجها ووطئها رجل يشبه لانها مطلقة قد وجبت عليها عدة ولو اجبنا عليها أكثر من ثلاثة قروء كنزائدين في الآية ما ليس فيها اذ لم تفرق بين من وطئت يشبه من المطلقات وبين غيرها ويدل عليه أيضا قوله تعالى (واللاتي يتسن من الحيض من نسائكم ان رتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللاتي لم يحضن) ولم يفرق بين مطلقة قد وطئها اجنبي يشبه وبين من لم توطأ فقتضى ذلك أن تكون عدتها ثلاثة اشهر في الوجهين جميعا ويدل عليه أيضا قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن أن يضعن حملهن) ولم يفرق بين من عليها عدة من رجل أو رجلين ويدل عليه أيضا قوله تعالى (يستألفك عن الالهة قل هي موافقة للناس والحج) لان العدة انما هي بمضى الاوقات والالهة والشهور وقد جعلها الله وقتا لجميع الناس فوجب ان تكون الشهور والالهة وقتا لكل واحد منهما لمعوم الآية ويدل عليه اتفاق الجميع على ان الاول لا يجوز له عقد النكاح عليها قبل

اتضاء عدتها منه فعملنا انها في عدة من الثاني لان العدة منه لا تمنع من تزويجها فان قيل منع من ذلك لان العدة منه تناولها عدة من غيره قيل له فقد يجوز ان يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع الاعتداد من الثاني فلا تلزمها عدة من الثاني فلو لم تكن في هذه الحال معدة منه لما منع المقد عليها لان عدة عجب في المستقبل لا ترفع عقد اما ضاها لو يدل عليه ان الحيض انما هو استبراء الرحم من الحبل فاذا اطلقها الاول ووطئها الثاني بشبهة قبل ان تحيض ثم حاضت ثلاث حيض فقد حصل الاستبراء ويستحيل ان يكون استبراء من حمل الاول غير استبراء من حمل الثاني فوجب ان تنقصى به العدة منها جميعا ويدل عليه ان من طلق امرأته وابانها ثم وطئها في العدة بشبهة ان عليها عديتين عدة من الوطء تعتد بما بقي من العدة الاولى من العديتين ولا فرق بين ان تكون العدة من رجلين او رجل واحد فان قيل ان هذا حق واجب لرجل واحد والاول واجب لرجلين قيل له لا فرق بين الرجل الواحد والرجلين لان الحقيين اذا وجبا لرجل واحد فواجب ابناؤهما اياه جميعا كوجوبهما لرجلين في لزوم توفيتهما اياهما لا ترى انه لا فرق بين الرجلين والرجل الواحد في آجال الديون ومواقيت الحج والاجارات ومدد الايلاء في ان مضى الوقت الواحد يصير كل واحد منهما مستوفيا لحقه فتكون الشهور التي لهما هي بعينها للآخر وقد روى ابو ابي نادر عن سليمان بن يسار عن عمر في التي تزوجت في العدة انه امرها ان تعتد منها وظاهر ذلك يقتضي ان تكون عدة واحدة منهما فان قيل روى ابو ابي هريرة عن سليمان بن يسار عن عمر انه قال تعتد ببقية عدتها من الاول ثم تعتد من الآخر قيل له ليس فيه انها تعتد من الآخر عدة مستقلة فوجب ان يحمل معناه على بقية العدة ليوافق حديث ابي ابي نادر والله اعلم

(باب منة المطلقة)

قال الله عز وجل (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تقرضواهن فريضة ومتوهن) تقديره ما لم تمسوهن ولم تقرضواهن فريضة الا ترى انه عطف عليه قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فلو كان الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة او لم تقرضوا لهما عطف عليها المتروك لما فدل ذلك على ان معناه ما لم تمسوهن ولم تقرضوا لهن فريضة وقد تكون او بمعنى الواو قال الله تعالى (ولا تنطع منهم) ثما وكفورا) معناه ولا كفورا وقال تعالى (وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط) والمعنى وجاء احد منكم من

الغائط واقتم مرضى ومساغرون وقال تعالى (وارسلناه الى مائة الف او يزيدون) معناه
 ويزيدون فهذا موجود في اللغة وهي التي اظهر في دخوله اعليه انها بمعنى الواو منه
 ما قدمنا من قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما وكفوراً) معناه ولا كفور الدخول على
 النفي وقال تعالى (حر مناع عليهم شحومهما الا ما حلت ظهورهما والحوايا او ما اختلط
 بعظم) او في هذه المواضع بمعنى الواو فوجب على هذا ان يكون قوله تعالى (لا جناح
 عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضا لهن فريضة) لما دخلت على النفي ان
 تكون بمعنى الواو فيكون شرط وجوب المتعة المعنيين جميعا من عدم المسيس والتسمية
 جميعا بحد الطلاق وهذه الآية تدل على ان الرجل ان يطلق امرأته قبل الدخول بها في
 الحيض وانها ليست كالدخول بها لا طلاقه اباحة الطلاق من غير تفصيل منه بحال الطهر
 دون الحيض وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار في وجوب المتعة فروى عن علي
 انه قال لكل مطلقة متعة وعن الزهري مثله وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي تطلق
 وقد فرض لها صداق ولم تمس خبثها نصف ما فرض لها وروى عن القاسم بن محمد مثله
 وقال شريح وابراهيم والحسن تحريم التي تطلق قبل الدخول ولم يفرض على المتعة وقال
 شريح وقد سألوه في منع فقال لا تأبى ان تكون من المتقين فقال اني محتاج فقال لا تأبى
 ان تكون من المحسنين وقد روى عن الحسن وابي السالية لكل مطلقة متعة وسئل
 سعيد بن جبير عن المتعة على الناس كلهم فقال لا على المتقين وروى ابن ابي الزناد عن ابيه
 في كتاب البيعة وكانوا الا يرون المتاع للمطلقة واجبا ولكنها تخصيص من الله وفضل
 وروى عطاء عن ابن عباس قال اذا فرض الرجل وطلق ان تمس فليس لها الا المتاع وقال
 محمد بن علي المتعة التي لم يفرض لها والتي قد فرض لها ليس لها متعة وذكر محمد بن اسحاق
 عن نافع قال كان ابن عمر لا يرى للمطلقة متعة واجبة الا التي انكحت بالعوض ثم
 يطلقها قبل ان يدخل بها وروى معمر عن الزهري قال تمتعتان احداها يقضى بها
 السلطان والاخرى حق على المتقين من طلق قبل ان يفرض ولم يدخل اخذ المتعة لانه
 لا صداق عليه ومن طلق بعد ما يدخل او يفرض فالمتعة حق عليه وعن مجاهد نحو ذلك
 فهذا قول السلف فيه او اما فقهاء الامصار فان ابا حنيفة وابي يوسف ومحمد اوزفر قالوا
 المتعة واجبة للتي يطلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهر او ان دخل بها فاته نكحها ولا
 يجبر عليها وهو قول الثوري والحسن بن صالح والاوزاعي الا ان الاوزاعي زعم ان
 احدا او حين اذا كان مملوكا لم تجب المتعة وان طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهر او قال
 ابن ابي ليلى وابو الزناد المتعة ليست واجبة ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ولا يجبر عليها

ولم يفرق بين المدخول بها وبين غير المدخول بها وبين من سعى لها وبين من لم يسع لها
وقال مالك والليث لا يجبر احد على المتعة سعى لها ولم يسع لها دخل بها او لم يدخل
وانما هي مما ينبغي ان يفعله ولا يجبر عليها قال مالك وليس للملاعبة متعة على حال من
الحالات وقال الشافعي المتعة واجبة لكل مطلقة ولكل زوجة اذا كان الفراق من
قبله او يتم به الا التي سعى لها وطلق قبل الدخول قال ابو بكر فبدأ بالكلام في ايجاب
المتعة ثم نعتبه بالكلام على من اوجبها لكل مطلقة والدليل على وجوبها قوله تعالى
(لا جناح عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على
الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وقال
تعالى في آية أخرى (يا أيها الذين آمنوا اذا كنتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن
تمسوهن فإلكن عليهن من عدة تعتدونها فتموهن وسرحوهن سراح جيلا) وقال في
آية أخرى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) فقد حوت هذه الآيات
الدلالة على وجوب المتعة من وجوه أحدها قوله تعالى (فتموهن) لانه أمر والامر
يقتضى الوجوب حتى تقوم الدلالة على التنبه والثاني قوله تعالى (متاعا بالمعروف حقا
على المحسنين) وليس في ألفاظ الایجاب آكد من قوله حقا عليه والثالث قوله تعالى
(حقا على المحسنين) تأكيدي لا يجابه اذ جعلها من شرط الاحسان وعلى كل أحد أن يكون
من المحسنين وكذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) قد دل قوله حقا عليه على الوجوب
وقوله تعالى (حقا على المتقين) تأكيدي لا يجابه وكذلك قوله تعالى (فتموهن
وسرحوهن سراحا جيلا) قد دل على الوجوب من حيث هو أمر وقوله تعالى
(وللمطلقات متاع بالمعروف) يقتضى الوجوب أيضا لانه جعلها لهم وما كان للناس
فهو ملكه المطالبة به كقولك هذه الدار لزيد في فان قيل لما خص المتقين والمحسنين
بالذكر في ايجاب المتعة عليهم دل على أنها غير واجبة وانها تدب لان الواجبات لا يختلف
فيها المتقون والمحسنون وغيرهم قيل له انما ذكر المتقين والمحسنين تأكيديا لوجوبها
وليس تخصيصهم بالذكر قريبا على غيرهم يقال تعالى (هدى للمتقين) وهو هدى للناس
كافة وقوله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس) فلم يكن قوله تعالى
(هدى للمتقين) موجبا لان لا يكون هدى لغيرهم كذلك قوله تعالى (حقا على المتقين)
(حقا على المحسنين) غير كاف أن يكون حقا على غيرهم وأيضا فانها لو جبهت على المتقين
والمحسنين بالآية فوجبه على غيرهم بقوله تعالى (فتموهن وسرحوهن سراحا جيلا)
وذلك عام في الجميع بالاتفاق لان كل من أوجبها من فقهاء الامصار على المحسنين

والمتقين أوجها على غيرهم ويلزم هذا السائل أن يجعلها قدبا أيضا لأن ما كان قدبا لا يختلف فيه المتقون وغيرهم فإذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر في المنسوب اليهم من المنفعة وهم وغيرهم فيه سواء فكذلك جاز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر في الإيجاب ويكونون هم وغيرهم فيه سواء فإن قيل لما لم يخص المتقين والمحسنين في سائر الديون من الصداق وسائر عقود المديونات عند إيجابهم عليهم وخصهم بذلك عند ذكر المنفعة دل على أنها ليست بواجبة قيل لها إذا كان لفظ الإيجاب موجودا في الجميع فالواجب علينا الحكم بمقتضى اللفظ ثم تخصيصه ببعض من أوجب عليه الحق بذكر التقوى والاحسان انما هو على وجه التأكيد ووجوه التأكيد مختلفة فيها ما يكون ذكر بتقييد التقوى والاحسان ومنها ما يكون بتخصيص لفظ الاداء نحو قوله تعالى (وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نَحْلًا) وقوله تعالى (فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ) ومنها ما يكون بالامر بالأشهاد عليه والرهن به فكيف يستدل بلفظ التأكيد على فني الإيجاب وأيضا فان وجدنا عقد النكاح لا يتخلو من إيجاب البذل ان كان مسمى فالمسمى وان لم يكن فيه تسمية فهو المثل ثم كافت حاله اذا كان فيه تسمية ان البضع لا يتخلو من استحقاق البذل له مع ورود الطلاق قبل الدخول وفارق النكاح بهذا المعنى سائر العقود لان عود المبيع الى ملك البائع وجب سقوط الثمن كله وسقوط حق الزوج عن بعضها بالطلاق قبل الدخول لا يخرج منه من استحقاق بدل ما هو نصف المسمى فوجب أن يكون ذلك حكمه اذا لم تكن فيه تسمية والمعنى الجامع بينهما ورود الطلاق قبل الدخول وأيضا فان مهر المثل مستحق بالعقد والمنفعة هي بعض مهر المثل فتجب كما يجب نصف المسمى اذا طلق قبل الدخول فان قيل مهر المثل دراهم ودقائير والمنفعة انما هي أثواب قيل لها المنفعة أيضا عند دراهم ودقائير لو أعطاها لم يجبر على غيرها وهذا الذي ذكرناه من أنها بعض مهر المثل يسوغ على مذهب محمد لانه يقول اذا رهنها بمهر المثل رهنها ثم طلقها قبل الدخول كان رهنها بالمنفعة محبوسا بها ان هلك هلك بها أو يوبس فانه لا يجعله رهنها بالمنفعة فان هلك هلك بغير شيء والمنفعة واجبة باقية عليه فهذا يدل على انه لم يرها بعض مهر المثل ولكنه أوجبا بمقتضى ظاهر القرآن وبالأستدلال وبالأصول على أن البضع لا يتخلو من بدل مع ورود الطلاق قبل الدخول وانه لا فرق بين وجود التسمية في العقد وبين عدمها اذ غير جائز حصول ملك البضع له بغير بدل فوجب مهر المثل بالمقد عند عدم التسمية كوجوب المسمى فيه فوجب أن يستوى فيه حكمهما في وجوب بدل البضع عند ورود الطلاق قبل الدخول وأن

تكون المنة قائمة مقام بعض مهر المثل وان لم تكن بعضه كما تقوم القيم مقام المستهلكات
وقد قال ابراهيم في المطلقة قبل الدخول وقد سعى لها أن لها نصف الصداق هو متعتها
فكافت المنة اسمها ما يستحق بهذا الطلاق قبل الدخول ويكون بدلا من البضع * فان
قبل اذا قامت مقام بعض مهر المثل فهو عوض من المهر والمهر لا يجب له عوض قبل
الطلاق فكذلك هذه * قيل له لم يقل انه لم يدل منه وان قام مقامه كالاتي ان قيم
المستهلكات ابدال لها بل كانها هي حين قامت مقامها ألا ترى أن المشتري لا يجوز له
أخذ بدل المبيع قبل القبض يبيع ولا غيره ولو كان استهلكه مستهلك كان له أخذ
القيمة منه لانها تقوم مقامه كانها هو لا على معنى العوض فكذلك المنة تقوم مقام
بعض مهر المثل بدلا من البضع كما يجب نصف المسمى بدلا من البضع مع الطلاق * فان
قبل لو كانت المنة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع لوجب اعتبارها بالمرة كما
يعتبر مهر المثل بمحاله دون حال الزوج فلما أوجب الله تعالى اعتبار المنة بحال الرجل في
قوله تعالى (ومتوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على انها ليست بدلا من
البضع واذا لم تكن بدلا من البضع لم يجوز أن تكون بدلا من الطلاق لان البضع يحصل
لها بالطلاق فلا يجوز أن تستحق بدل ما يحصل لها وهذا يدل على انها ليست بدلا عن
شيء واذا كان كذلك علمنا انها ليست بواجبة * قيل له أما قولك في اعتبار حاله دون
حاله فليس كذلك عندنا وأصحنا بنا المتأخرون مختلفون فيه فكان شيخنا أبو الحسن
رحمه الله يقول يعتبر فيها حال المرأة أيضا وليس فيه خلاف الآية لا قال تستعمل حكم
الآية مع ذلك في اعتبار حال الزوج ومنهم من يقول يعتبر حاله دون حالها ومن قال بهذا
يلزمه سؤال هذا السائل أيضا لانه يقول أن مهر المثل انما وجب اعتباره بها في الحال
التي يحصل البضع للزوج اما بالدخول واما بالموت القائم مقام الدخول في استحقاق
كالمهر فكان غزاة قيم المتلفات في اعتبارها بانفسها وأما المنة فانها لا تجب
عندنا الا في حال سقوط حق من بضعها لسبب من قبله قبل الدخول او ما يقوم مقامه
فلم يجب اعتبار حال المرأة اذا البضع غير حاصل للزوج بل حصل لها بسبب من قبله من
غير ثبوت حكم الدخول فلذلك اعتبر حاله دونها وإيضاً لو سلمنا انك انها ليست بدلا عن
شيء لم يمنع ذلك وجوبها لان النفقة ليست بدلا عن شيء بدلا لان بدل البضع هو المهر
وقد ملكه بمقدار النكاح والدخول والاستمتاع انما هو تصرف في ملكه وتصرف
الافسان في ملكه لا يوجب عليه بدلا ولم يمنع ذلك وجوبها ولذلك تلزمه نفقة آية
وابنه الصغير بنص الكتاب والاتفاق ليس بدلا عن شيء ولم يمنع ذلك وجوبها

والزكوات والكفارات ليست بدلا عن شيء وهن واجبات فالستدل بكونها غير
بدل عن شيء على ثني ايجابها مقفل وايضا فاعتبارها بالرجل وبالمرأة انما هو كلام في
تقديرها والكلام في التقدير ليس يتعلق بالايجاب ولا بنفيه وايضا لو لم تكن واجبة
لم تكن مقدرة بحال الرجل فلما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على
الوجوب اذ ما ليس بواجب غير معتبر بحال الرجل اذله ان يفعل ما شاء منه في حال
اليسار والاعسار فلما قدرها بحال الرجل ولم يطلقها فيخير الرجل فيها دل على وجوبها
وهذا يصلح ان يكون ابتداء دليل في المسئلة وقال هذا القائل ايضا لما قال تعالى (على
الموسع قدره وعلى المقتر قدره) اقتضى ذلك ان لا تنزوم المقتر الذي لا يملك شيئا واذالم
تنزومه لم تنزوم الموسر ومن ازمها المقتر فقد خرج خرج من ظاهر الكتاب لان من
لا مال له لم تقتض الآية ايجابها عليه اذ لا مال له فيعتبر قدره فقير جائز ان يجعلها ديننا
عليه وان لا يكون مخاطبا بها قال ابو بكر هذا الذي ذكره هذا القائل اغفال منه لمعنى
الآية لان الله تعالى لم يقل على الموسع على قدر ماله وعلى المقتر على قدر ماله وانما قال تعالى
(على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) والمقتر قدر يعتبر به وهو ثبوته في ذمته حتى
يجد في سلمه كما قال الله تعالى (وعلى المولد له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فوجبها
عليه بالمعروف ولو كان معسرا لا يقدر على شيء لم يخرج عن حكم الآية لان له ذمة تثبت
فيها النفقة بالمعروف حتى اذا وجدها اعطاها كذلك المقتر في حكم النعمة وكسائر
الحقوق التي تثبت في الذمة وتكون الذمة كالا عيان ألا ترى ان شراء المعسر بماله في
ذمته جائز وقامت الذمة مقام العين في باب ثبوت البدل فيها فكذلك ذمة الزوج المقتر
ذمة صحيحة يصح اثبات النعمة فيها كما تثبت فيها النفقات وسائر الديون قال ابو بكر في
هذه الآية دلالة على جواز النكاح بغير تسمية مهر لان الله تعالى حكم بصحة الطلاق
فيه مع عدم التسمية والطلاق لا يقع الا في نكاح صحيح وقد تضمنت الدلالة على ان
شرطه ان لا صداق لها لا يفسد النكاح لانها لما لم يفرق بين من سكت عن التسمية وبين
من شرط ان لا صداق فهي على الامرين جميعا وزعم مالك انه اذا شرط ان لا مهر لها
فالنكاح فاسد فان دخل به اصح النكاح ولها مهر مثلها وقد قضت الآية بجواز
النكاح بشرطه ان لا مهر لها ليس باكثر من ترك التسمية فاذا كان عدم التسمية لا يقدح
في العقد فكذلك شرطه ان لا مهر لها وانما قال المحابنا انها غير واجبة لعدم دخولها
لانا قد بينا ان النعمة بدل من البضع وغير جائز ان تستحق بدلين فلما كانت مستحقة بعد
الدخول المحسوس او المثل لم يجز ان تستحق معه النعمة ولا خلاف ايضا بين فقهاء

الامصار ان المطلقة قبل الدخول لا تستحقها على وجه الوجوب اذا وجب لها نصف
المهر فذل ذلك من وجهين على ما ذكرنا احدهما انها لم تستحقه مع وجوب بعض المهر فان
لا تستحقه مع وجوب جميعه اولى والثاني ان المعنى فيه انها قد استحققت شيئا من المهر
وذلك موجود في المدخول بها * فان قيل لما وجبت المتعة حين لم يجب شيء من المهر
وجب ان يكون وجوبها عند استحقاق المهر اولى قيل فينبغي ان تستحقها اذا وجب
نصف المهر لو وجوبها عند عدم شيء منه وايضا فانما استحقها عند فقد شيء من المهر لعله
ان البضع لا يتخلو من بدل قيل الطلاق وبعده فلما لم يجب المهر وجبت المتعة ولما استحققت
بذلك لم يجز ان تستحقها فان قيل قال الله تعالى (وللمطلقات متاع بالمهر وفحقا على
المتقين) وذلك عام في سائرهن الا ما خصه الدليل قيل له هو كذلك الا ان المتاع اسم
لجميع ما ينتفع به قال الله تعالى (وقا كهة وابل متاعا لكم ولا نعامكم) وقال تعالى (متاع
قليل ثم ما يؤهم جهنم) وقال تعالى (انما هذه الحيوه الدنيا متاع) وقال الاقواء الا ودي
انما نعمة قوم متعة * وحياة المرء ثوب مستعار
فالمتعة والمتاع اسم يقع على جميع ما ينتفع به ونحن نقى او جينا للمطلقات شيئا مما ينتفع به
من مهر او نقة فقد قضينا عهدنا الاية فتمتع التي لم يدخل بها فصف المهر المسمى والتي لم
يسم لها على قدر حال الرجل والمرأة وللمدخول بها تارة المسمى وتارة مهر المثل اذا لم
يكن مسمى وذلك كله متعة وليس بواجب اذا او جينا لها ضربا من المتعة ان وجب لها
سائر ضرورها لان قوله تعالى (وللمطلقات متاع) انما يقتضى ادنى ما يقع عليه الاسم
فان قيل قوله تعالى (وللمطلقات متاع) يقتضى ايحابه بالطلاق ولا يقع على ما استحقته
قبله من المهر قيل له ليس كذلك لانما جائز ان تقول وللمطلقات المهور التي كانت واجبة
لهن قبل الطلاق فليس في ذكر وجوبه بعد الطلاق ما يبنى وجوبه قبله اذ لو كان كذلك
لما جاز ذكر وجوبه في الحالين مع ذكر الطلاق فيصكون فائدة وجوبه بعد الطلاق
اعلامنا ان مع الطلاق يجب المتاع اذ كان جائزا ان يظن غا ان الطلاق يسقط ما وجب
فان عن ايحابه بعده كهو قبله وايضا ان كان المراد متاعا وجب بالطلاق فهو على ثلاثة
انحاء اما فقة العدة لمدخول بها او المتعة او نصف المسمى لغير المدخول بها وذلك
متعلق بالطلاق لان النفقة تسمى متاعا على ما بينا كما قال تعالى (والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازوا جهن متاعا الى الحول غير اخرج) فسمى النفقة والسكنى
الواجبتين لها متاعا وما يدل على ان المتعة غير واجبة مع المهر اتفاق الجميع على انه ليس لها
المطالبة بها قبل الطلاق فلو كانت المتعة تجب مع المهر بعد الطلاق لو جبت قبل الطلاق اذ

كانت بدلا من البضع وليست بدلا من الطلاق فكان يكون حكمها حكم المهر وفي ذلك دليل على امتناع وجوب المتعة والمهر فان قيل فاقم وجوبها بعد الطلاق لمن لم يسم لها ولم يدخل بها ولا وجوبها قبله ولم يكن اقتفاء وجوبها قبل الطلاق دليلا على اقتفاء وجوبها بعده وكذلك قلنا في المدخول بها فقيل له ان المتعة لبعض مهر المثل اذا قام مقام بعضه وقد كانت المطالبة لها واجبة بالمهر قبل الطلاق فلذلك صحت ببعضه بعده وافت فلسست تجعل المتعة بعض المهر فلم يخل ايجابها من ان تكون بدلا من البضع أو من الطلاق فان كانت بدلا من البضع مع مهر المثل فواجب ان تستحقها قبل الطلاق وان لم تكن بدلا من البضع استحال وجوبها عن الطلاق في حال حصول البضع لها والله تعالى أعلم

ذكر تقدير المتعة الواجبة

قال الله تعالى (ومنعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف) واثبات المقدار على اعتبار حاله في الاعسار واليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن ويختلف ذلك في الازمان ايضا لأن الله تعالى شرط في مقدارها شيئين احدهما اعتبارها بيسار الرجل واعساره والثاني ان يكون بالمعروف مع ذلك فوجب اعتبار المعنيين في ذلك واذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقفا على عادات الناس فيها والعادات قد تختلف وتغير فوجب بذلك مراعاة العادات في الازمان وذلك اصل في جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث اذ كان ذلك حكما مؤديا الى اجتهاد رأيناهم قد ذكرنا ان شيخنا ابا الحسن رحمه الله يقول يجب مع ذلك اعتبار حال المرأة ايضا وذكر ذلك ايضا على بن موسى القمي في كتابه واحتج بان الله تعالى علق الحكم في تقدير المتعة بشيئين حال الرجل بيساره واعساره وان يكون مع ذلك بالمعروف قالوا اعتبرنا حال الرجل وحده ما راي من اعتبار حال المرأة لو كان يكون لوتزوج امرأتين احدهما شريفة والاخرى دنية مولاة لم يلقها قبل الدخول ولم يسم لها ان تكوفا متساويتين في المتعة فيجب لهذه الدنية كما تجب لهذه الشريفة وهذا منكر في عادات الناس واخلاقهم غير معروف قال ويفسد من وجه آخر قول من اعتبر حال الرجل وحده دونها وهو انه لو كان رجلا موسرا عظيم الشأن فتزوج امرأة دنية مهر مثلها دينار انه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها اذ لم يسم لها شيئا دينار واحد ولو طلقتها قبل الدخول لزمته المتعة على قدر حاله وقد يكون ذلك اصعاف مهر مثلها فتستحق قبل الدخول بعد الطلاق اكثر مما تستحقه

بعد الدخول وهذا خلف من القول لان الله تعالى قد اوجب للمطلقة قبل الدخول
 قصف ما اوجبه لها بعد الدخول فاذا كان القول باعتبار حال الرجل دونها يؤدى الى
 مخالفة معنى الكتاب ودلالته والى خلاف المعروف فى العادات سقط وجب اعتبار
 حالها معه وينفسد أيضا من وجه آخر وهو انه لو تزوج رجلان مومرا ان ختین قد دخل
 أحدهما بأمر أنه كان له مهر مثلها الف درهم اذ لم يسم لها مهرا وطلق الآخر امرأته قبل
 الدخول من غير تسمية ان تكون المتعة لها على قدر حال الرجل وجائز ان يكون ذلك ضعاف
 مهر اختها فيكون ما تاخذه المدخول بها اقل مما تاخذه المطلقة وقيمة البضمين واحدة
 وهما متساويتان فى المهر فيكون الدخول مدخلا عليها ضررا وقصفا فى البدن وهذا
 منكر غير معروف فهذه الوجوه كلها تدل على اعتبار حال المرأة معه وقد قال اصحابنا
 انه اذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها وكانت متعتها اكثر من نصف مهر مثلها انها
 لا تجاوز بها نصف مهر مثلها فيكون لها الاقل من نصف مهر مثلها ومن المتعة لان الله
 تعالى لم يجعل المسمى لها اكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول فغير جائز ان
 يعطى بها عند عدم التسمية اكثر من النصف مهر المثل ولما كان المسمى مع ذلك اكثر من
 مهر المثل فلم تستحق بعد الطلاق اكثر من النصف فى مهر المثل اولى ولم يقدر اصحابنا
 لها مقدارا معلوما لا يتجاوز به ولا يقصر عنه وقالوا هي على قدر المعتاد المتعارف فى
 كل وقت وقد ذكر عنهم ثلاثة اُتواب درع وخمار وازار والازار هو الذى تستتر به
 بين الناس عند الخروج وقد ذكر عن السلف فى مقدارها اقول بمختلفة على حسب ما غلب
 فى رأى كل واحد منهم فروى اسماعيل بن امية عن عكرمة عن ابن عباس قال اعلى المتعة
 الخادم ثم دون ذلك النفقة ثم دون ذلك الكسوة وروى ابى بن معاوية عن ابى جابر
 قال قلت لابن عمر اخبرنى عن المتعة فاخبرنى على قدرى فانى مومرا اكسوا كذا اكسوا
 كذا فاحسبت ذلك فوجدتة قيمة ثلاثين درهما وروى عمرو بن الحسن قال ليس فى المتعة
 شئ يعوق على قدر الميسرة وكان حماد يقول يتمتعها بنصف مهر مثلها وقال عطاء اوسع
 المتعة درع وخمار وملحفة وقال الشعبي كسوتها فى بيتها درع وخمار وملحفة وحلياة
 وروى يونس عن الحسن قال كان منهم من يتمتع بالخادم والنفقة ومنهم من يتمتع بالكسوة
 والنفقة ومن كان دون ذلك فثلاثة اُتواب درع وخمار وملحفة ومن كان دون ذلك
 متع بثوب واحد وروى عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب قال افضل المتعة خمار
 او وضعا ثوب وروى الحجاج عن ابى اسحاق انه سأل عبد الله بن مغفل عنها فقال

لها المتعة على قدر ماله وهذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد آرائهم ولم ينكر بعضهم على بعض ماصار اليه من مخالفته فيه فدل على انها عندهم موضوعة على ما يؤيده الاجتهاد وهي بمنزلة تقويم المتلفات واروش الجنایات التي ليس لها مقادير معلومة في النصوص قولُه عز وجل (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) قيل ان اصل الفرض الخزفي عندنا علامة لها عین بينها والفريضة العلامة في قسم الماء على خشب او حص او حجارة يعرف بها كل ذي حق نصيبه من الشرب وقد سمي الشط الذي ترافيه السفن فريضة لخصوص الاثر فيه بالنزول الى السفن والصعود منها ثم صار اسم الفرض في الشرع واقعا على المقدار وعلى ما كان في اعلى راتب الاجاب من الواجبات وقوله تعالى (ان الذي فرض عليك القرآن) معناه اقرله ووجب عليك احكامه وتبليغه وقوله تعالى عند ذكر الموارث (فريضة من الله) ينظم الامر من معنى الاجاب لمقادير الانصاء التي بينها لدوى الميراث وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) المراد بالفرض ههنا تقدير المهر وتسميته في العقد ومنه فرائض الابل وهي المقادير الواجبة فيها على اعتبار اعدادها واسانها فسمى التقدير فرضا تشبيها بالخز الواقع في القدر الذي تتميز به من غيرها وكذلك سبيل ما كان مقداره من الاشياء فقد حصل التمييز بينه وبين غيره والدليل على ان المراد بقوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة تسمية المقدار في العقد انه قد ذكر المطلقة التي ليس لها بقوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) ثم عقبه بذكر من فرض لها وطلقت بعد الدخول فلما كان الاول على في التسمية كان الثاني على اثباتها فوجب الله لها نصف المهر ونص التنزيل ؟ وقد اختلف فيمن سمي لها بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول فقال أبو حنيفة لها مهر مثلها وهو قول محمد وكان ابو يوسف يقول لها نصف الفرض ثم رجع الى قولهما وقال مالك والشافعي لها نصف الفرض والدليل على ان لها مهر مثلها ان موجب هذا العقد مهر المثل وقد اقتضى وجوب مهر المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول فلما تراضي على تسمية لم ينفذ موجب العقد من المتعة والدليل على ذلك ان هذا الفرض لم يكن مسمى في العقد كالم يكن مهر المثل مسمى فيه وان كان واجبا به فلما كان ورود الطلاق قبل الدخول مسقطا لمهر المثل فمد وجوبه اذ لم يكن مسمى في العقد وجب أن يكون كذلك حكم المهر ونص بعده اذ لم يكن مسمى فيه . فان قيل مهر المثل لم يوجب به العقد وانما

وجوب بالدخول . قيل له هذا غلط لافه غير جائز استباحة البضع بغير بدل والدليل على ذلك انه لو شرط في العقد انه لا مهر لها لوجب لها المهر فلما كان المهر بدلا من استباحة البضع ولم يجز فقيه بالشرط وجب أن يكون من حيث استباح البضع ان يلزمه المهر ويدل على ذلك ان الدخول بعد صحة العقد انما هو تصرف فيها قدم لك وتصرف الا فسان في ملكه لا يلزمه بدلا الا ترى ان تصرف المشتري في السلعة لا يوجب عليه بدلا بالتصرف فدل ذلك على استحقاقهما المهر المثل بالعقد ويدل على ذلك ايضا اتفاق الجميع على ان لها ان تمنع نفسها بالمهر المثل ولو لم تكن قد استحقته بالمقد كيف كان يجوز لها ان تمنع نفسها بالمهر بعد ويدل على ذلك ايضا ان لها المطالبة به ولو خاصته الى القاضي لقضى به لها والقاضي لا يبتدىء ايجاب مهر لم تستحقه كما لا يبتدىء ايجاب سائر الديون اذالم تكن مستحقة وذلك كله دليل على ان التي لم يفرض لها مهر قد استحققت مهر المثل بالعقد وملكته على الزوج حسب ملكها المسمى لو كانت في العقد تسمية . فان قيل لو كان مهر المثل واجبا بالمقد لما سقط كله بالطلاق قبل الدخول كما لا يسقط جميع المسمى . قيل له لم يستطع كله لان المتعة بمضه على ما قدمنا وهي بازاء نصف المسمى لمن طلقت قبل الدخول . وزعم ابي ايعيل بن اسحاق ان مهر المثل لا يجب بالمقد وان استباح الزوج البضع قال لان الزوج بازاء الزوجة كالتمن بازاء المبيع فان كان كما قال فواجب ان لا يلزمه المهر بالدخول لان الوطء كان مستحقا لها على الزوج كما استحق هو التسليم عليها اذا ما استباحه كل واحد منهما بازاء ما استباحه الآخر فن اين صار الزوج مخصوصا بايجاب المهر اذا دخل بها وينبغي ان لا يكون لها ان تحبس نفسها بالمهر اذا لم تستحق ذلك بالمقد وواجب ايضا ان لا تصح تسمية المهر لانه قد صح من جهته بما عقد عليه كما صح من جهتها فلا يلزمه المهر كما لا يلزمها له شيء وواجب على هذا ان لا يقوم البضع عليها بالدخول وبالوطء بالشبهة وان لا يصح اخذ البدل منها لسقوط حقها عن بعضها وهذا كله مع ما عقلت الامة من ان الزوج يجب عليه المهر بدلا من استباحة البضع يدل على سقوط قول هذا القائل وقول النبي ﷺ في حديث سهل ابن سعد الساعدي حين قال للرجل التي خطب اليه المرأة التي وهبت نفسها منه قد ملكتها بما علمك من القرآن يدل على ان الزوج في معنى المالك لبضعها ومن الدليل على ان الفرض الواقع بعد المقد يستقطه الطلاق قبل الدخول ان الفرض انما اقيم مقام مهر المثل لانه غير جائز ايجابه مع مهر المثل ولما كان كذلك وجب ان يسقطه الطلاق

قبل الدخول كإسقاط مهر المثل ومن جهة أخرى ان الفرض إنما الحق بالمقدول لم يكن موجودا فيه فمن حيث يبطل المقد بطل ما الحق به . فان قيل فالسمى في العقد ثبوته كان بالمقدول لا يبطل بطلانه . قيل له قد كان أبو الحسن رحمه الله يقول ان المسمى قد يبطل وانما يجب نصف المهر حسب وجوب المتعة وكذلك قال ابراهيم النخعي هذا متعنها . ومن الناس من يحتاج بهذه الآية ان المهر قد يكون اقل من عشرة دراهم لان الله تعالى قال (وان طلقتموهن من قبل ان تمسرن عن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فاذا سمي درهمين في العقد وجب بقضية الآية ان لا تستحق بعد الطلاق اكثر من درهم . وهذا لا يدل عندنا على ما قالوا وذلك لان تسمية الدرهمين عندنا تسمية العشرة لان العشرة لا تتبع في العقد وتسمية لبعضها تسمية لجمعها كما ان الطلاق لما لم يتبع كان ابقاءه لنصف تطليقة ابقاء لجمعها والذي قد فرض اقل من عشرة قد فرض العشرة عندنا فيجب قصتها بعد الطلاق وايضا فان الذي اقتضت الآية وجوب نصف المفروض ونحن نوجب نصف المفروض ثم نوجب الزيادة الى تمام خمسة دراهم بدلالة اخرى والله اعلم

(ذكر اختلاف أهل العلم في الطلاق بعد الخلوة)

قال ابو بكر تنازع اهل العلم في معنى قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) واختلفوا في المسيس المراد بالآية فروى عن علي ومروان بن مروزيد بن ثابت اذا غلق بابا وارخى سترا ثم طلقها فلها جميع المهر وروى سفيان الثوري عن ليت عن طاوس عن ابن عباس قال لها الصداق كاملا وهو قول علي بن الحسين وابراهيم في آخرين من التابعين وروى فرائض عن الشعبي عن ابن مسعود قال لها نصف الصداق وان قعد بين رجلها والشعبي عن ابن مسعود مرسل وروى عن شرحبيل مثل قول ابن مسعود وروى سفيان الثوري عن عمر بن عطاء عن ابن عباس اذا فرض الرجل قبل ان يمسه فليس لها الا المتاع فمن الناس من ظن ان قوله في هذا كقول عبدالله بن مسعود وليس كذلك لان قوله فرض يعني انه لم يمس لها مهرا وقوله قبل ان يمسه يريد قبل الخلوة لانه قد تأوله على الخلوة في حديث طاوس عنه واوجب لها المتعة قبل الخلوة ثم واختلف فقهاء الامصار في ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الخلوة الصحيحة تمنع سقوط شيء من المهر بعد الطلاق وطىء

اولم يطأوهي ان لا يكون احدهما محرما او مريضا اولم تكن حائضا أو صائمة في رمضان او رتقاء فانه ان كان كذلك ثم طلقها وجب لها نصف المهر اذا لم يطأها او العدة واجبة في هذه الوجوه كلها ان طلقها فعليا العدة وقال سفيان الثوري لها المهر كاملا اذا خلاها ولم يدخل بها اذا جاء ذلك من قبله وان كانت رتقاء فلها نصف المهر وقال مالك اذا خلاها وقبلها وكشفها ان كان ذلك قريبا فلا يرى لها الا نصف المهر وان تطاول ذلك فلها المهر الا أن تضع له ما شاءت وقال الا واعي اذا تزوج امرأة فدخل بها عند أهلها قبلها ولم يمسها ثم طلقها ولم يجامعها أو أرخى عليها سترا أو أغلق بابا فقد تم الصداق وقال الحسن بن صالح اذا خلاها فلها نصف المهر اذ لم يدخل بها وان ادعت الدخول بعد الخلو فالتقول قولها بعد الخلو وقال الليث اذا أرخى عليها سترا فقد وجب الصداق وقال الشافعي اذا خلاها ولم يجامعها حتى طلق فلها نصف المهر ولا عدة عليها قال أبو بكر مما يحتج به في ذلك من طريق الكتاب عز وجل (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فاجب ان يفاء الجميع فلا يجوز اسقاط شيء منه الا بدليل ويدل عليه قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتن احديهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) تأخذوه بهتافا وانما مينا وكيف تأخذوه وقد أفضى بعضكم الى بعض) فيه وجهان من الدلالة على ما ذكرنا أحدهما قوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيئا) والثاني (وكيف تأخذوه وقد أفضى بعضكم الى بعض) وقال الفراء الا فضاء الخلو دخل بها أو لم يدخل وهو حجة في اللغة وقد أخبر أن الا فضاء اسم للخلو فنعى الله تعالى أن يأخذ منه شيئا بعد الخلو وقد دل على أن المراد هو الخلو الصريحة التي لا تكون ممنوعا فيها من الاستمتاع لأن الا فضاء ما خوذ من القضاء من الأرض وهو الموضع الذي لا بناء فيه ولا حاجز يمنع من ادراك ما فيه فإدراك ذلك استحقاق المهر بالخلو على وصف وهي التي لا حائل بينهما ولا مانع من التسليم والاستمتاع اذ كان لفظ الا فضاء يقتضيه ويدل عليه أيضا قوله تعالى (فأتكحون بهاذن أهلن وآتوهن أجورهن بالمعروف) وقوله تعالى (فاستمتعتم بهن منهن فاتوهن أجورهن فريضة) يعني مهرهن وظاهره يقتضي وجوب البناء في جميع الأحوال الا ما قام دليله قال أبو بكر (ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال أخبرنا معلى بن منصور قال حدثنا ابن لهيعة قال حدثنا أبو الاسود عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كشف ثمار امرأة ونظر اليها وجب الصداق دخل بها أو لم يدخل

وهو عندنا اتفاق الصدر الاول لان حديث فراس عن الشعبي عن عبد الله بن مسعود لا يثبت كثير من الناس من طريق فراس ^{أو} حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا هوذة بن خليفة قال حدثنا عوف عن زرارة بن أوفى قال قضى الخلفاء الراشدون المهديون أنهم من أغلق بابا وأرخى سترا فقد وجب المهر ووجب العدة فأخبر أنه قضاء الخلفاء الراشدين وقدرى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وعضوا عليها بالنواجذ ومن طريق النظر أن المعقود عليه من جهتها لا يخلو إما أن يكون الوطء والتسليم فلما اتفق الجميع على جواز نكاح المجهوب مع عدم الوطء دل ذلك على أن صحة العقد غير متعلقة بالوطء اذ لو كان كذلك لوجب أن لا يصح العقد عند عدم الوطء ألا ترى أنه لما تعلق بصحة التسليم كان من لا يصح منها التسليم من ذوات المحارم لم يصح عليها العقد وإذا كانت صحة العقد متعلقة بصحة التسليم من جهتها فواجب أن تستحق كالالمهر بعد صحة التسليم بمحصل ما تعلق به صحة العقد وأيضا فإن المستحق من قبلها هو التسليم ووقوع الوطء إنما هو من قبل الزوج فمعجزه وامتناعه لا يمنع من صحة استحقاق المهر ولذلك قال عمر رضى الله عنه في الخلوها لها المهر كاملا ما ذهبن ان جاء العجز من قبلكم وأيضا لو استأجر دارا وخطب بينهما وبينه استحق الاجر ولو جاز للتسليم كذلك الخلو في النكاح وانما قالوا انها اذا كانت محرمة أو حائضا أو مريضة ان ذلك لا تستحق به كمال المهر من قبل أن هناك تسليما آخر صحيحا تستحق به كمال المهر اذ ليس ذلك تسليما صحيحا ولما لم يوجد التسليم المستحق بعد النكاح لم تستحق كمال المهر فواجب احتج من أبى ذلك بظاهر قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) وقال تعالى في آية أخرى (اذا فسختم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فالكمل عليهن من عدة تمتدونها) فعلق استحقاق كمال المهر وجوب العدة بوجود المسيس وهو الوطء اذ كان معلوما أنه لم يرد به وجود المس باليد والجواب عن ذلك ان قوله تعالى (من قبل أن تمسوهن) قد اختلف الصحابة فيه على ما وصفنا فتأوله على عمر وابن عباس وزيد وابن عمر على الخلو فليس بخلو هو لاء من أن يكونوا تأولوها من طريق اللغة أو من جهة أنه اسم له في الشرع اغدير جائز تأويل اللفظ على ما ليس باسم له في الشرع ولا في اللغة فان كان ذلك عندهم اماله من طريق اللغة فهم حجة فيها لانهم أعلم باللغة ممن جاء بعدهم وان كان من طريق الشرع فاماء الشرع

لا تؤخذ إلا توقيفاً وإذا صار ذلك اسماً لها صار تقدير الآية وإنطلقتموهن من قبل
الخلوة فنصف ما فرضتم وأيضاً انتفقوا على أنه لم يرد به حقيقة المس باليد وتاؤه
بعضهم على الجماع وبعضهم على الخلوة ومتى كان اسماً للجماع كان كناية عنه وجائز أن
يكون حكمه كذلك وإذا أريد به الخلوة سقط اعتبار ظاهر اللفظ لاتفاق الجميع على
أنه لم يرد حقيقة معناه وهو المس باليد ووجب طلب الدليل على الحكم من غيره وما
ذكرناه من الدلالة يقتضي أن مراد الآية هو الخلوة دون الجماع فأقل أحواله أن
لا يخص به ما ذكرنا من ظواهر الآية والسنة وأيضاً لو اعتبرنا حقيقة اللفظ اقتضى
ذلك أن يكون لو خلاها ومساهب يده أن تستحق كمال المهر لوجود حقيقة المس وإذا لم
يخلها ومساهب يده خصصناه بالجماع وأيضاً لو كان المراد الجماع فليس يمنع أن يقوم
مقامه ما هو مثله وفي حكمه من صحة التسليم كقَالَ تعالى (فإن طلقها فلا جناح عليهما أن
يتراجعا) وماتم مقامه من الفرقة فحكمه حكمه في الإباحة للزوج الأول وقد حكى عن
الشافعي في المجهوب إذا جامع امرأته أن عليه كمال المهر إن طلق من غير وطء فعلنا
أن الحكم غير متعلق بوجود الوطء وإنما هو متعلق بصحة التسليم * فإن قيل لو كان
التسليم قائماً مقام الوطء لوجب أن يخلها للزوج الأول كما يخلها الوطء * قيل له هذا غلط
لأن التسليم إنما هو علة لاستحقاق كمال المهر وليس بعلة لاحتلال الزوج الأول ألا
ترى أن الزوج لو مات عنها قبل الدخول استحققت كمال المهر وكان الموت بمنزلة الدخول
ولا يخلها ذلك للزوج الأول * قوله تعالى (الآن يعفون) المراد به الزوجات لأنه لو أراد الأزواج لقال إلا
أن يعفوا ولا خلاف في ذلك وقد روى أيضاً عن ابن عباس ومجاهد وجماعة من السلف
ويكون عفوها أن تترك بقية الصداق وهو النصف الذي جعله الله لها بعد الطلاق
بقوله تعالى (فنصف ما فرضتم) * فإن قيل قد يكون الصداق عرضاً يعينه وعقاراً لا يصبح
فيه العفو قيل له ليس معنى العفو في هذا الموضع أن تقول قد عفوت وإنما العفو هو
التسهيل والترك والمعنى فيه أن تتركه له على الوجه الجائز في عقود التمليكات فكان
تقدير الآية أن تملكه إياه وتتركه له تمليكاً بغير عوض تأخذه منه * فإن قال قائل في هذا
دلالة على جواز هبة المشاع فيما يقيم لإباحة الله تعالى لها تملكك نصف الثمرة إياه بعد
الطلاق ولم يفرق بين ما كان منها عيناً أو ديناً ولا بين ما يحتمل القسمة أو لا يحتملها
فوجب بقضية الآية جواز هبة المشاع فيقال له ليس الأمر كما ظننت لأنه ليس المعنى

في العمود ان تقول قد عفت اذ لا خلاف ان رجلا قال لرجل قد عفت لك عن داري
هذه او قد ابرأتك من داري هذه ان ذلك لا يوجب عليك ولا يصح به عقد هبة واذا
كان كذلك وما من عليه في الآية من العمود غير موجب لجواز عقود التملكيات به علم
ان المراد به تأكيدها على الوجه الذي يجوز عليه عقود الهبات والتملكيات اذ كان اللفظ
الذي به يصح التملك غير مذكور فصار حكمه موقوفا على الدلالة فاجاز في الاصول
جاز في ذلك وما لم يجز في الاصول من عقود الهبات لم يجز في هذا ومع هذا ان كان هذا
السائل عن ذلك من اصحاب الشافعي فانه يلزمه ان يجيز الهبة غير مقبوضة لان الله
سبحانه لم يفرق بين المهر المقبوض وغير المقبوض فاذا عفت وقد قبضت فواجب ان
يجوز من غير تسليمه الى الزوج واذا لم يجز ذلك وكان محمولا على شروط الهبات كذلك
في المشاع وان كان من اصحاب مالك واحتج به في جوازها في المشاع وقبل القبض كان
الكلام على ما قدمنا من اما قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) فان السلف
قد اختلفوا فيه فقال علي بن جبير بن مطعم وقاف بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن
جبير ومحمد بن كعب وقتادة وقاف هو الزوج وكذلك قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد
وزفر والثوري وابن شبرمة والاوزاعي والشافعي قالوا عفوه ان يتم لها كمال المهر بعد
الطلاق قبل الدخول قالوا وقوله تعالى (الا ان يعفون) البكر والثيب وقد روي عن
ابن عباس في ذلك روايتان احدهما ما رواه احمد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمار بن أبي
عمار عن ابن عباس قال هو الزوج وروي ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن
ابن عباس قال رضى الله بالعفو وامر به وان عفت فكا عفت وان ضلت وعفا وليها جاز
وان ابت وقال علقمة والحسن وابراهيم وعطاء وعكرمة وابو الزناد هو الولي وقال مالك
ابن انس اذا طلقت قبل الدخول وهي بكر جاز عفايها عن نصف الصداق وقوله تعالى
(الا ان يعفون) اللاتي قد دخلن من قال ولا يجوز لاحد ان يعفو عن شيء من الصداق
الا الاب وحده لا وصي ولا غيره وقال الليث لا في البكر ان يضع من صداقها عند
عقد النكاح ويجوز ذلك عليها وبعد عقد النكاح ليس له ان يضع شيئا من صداقها ولا
يجوز ايضا عفو عن شيء من صداقها بعد الطلاق قبل الدخول ويجوز له مبارأة زوجها
وهي ثارعة اذا كان ذلك فطر امن ايهااها كمال المهر للاب ان يضع شيئا من صداقها بعد
النكاح كذلك لا يعفو عن نصف صداقها بعد ذلك وذكر ابن وهب عن مالك ان مبارأته
عليها جائز قال ابو بكر قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) متشابه لاحتماله

الوجهين الذين تأولهما السلف عليهما فوجب رده الى المحكم وهو قوله تعالى (وآتوا
النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) وقال تعالى
في آية اخرى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قطاراً فلتأخذوا
منه شيئاً) وقال تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا ان يخافا الا
يقاحا حدود الله) فهذه الآيات محكمة لاحتمال فيها الغير المعنى الذي اقتضته فوجب رد
الآية المتشابهة وهي قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) اليها لا مراعاة تعالى
الناس برء المتشابه الى المحكم وذهب منبغى المتشابه من غير حمله على معنى المحكم بقوله تعالى
(فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) وايضاً لما كان اللفظ محتملاً
للمعاني وجب حمله على موافقة الاصول ولا خلاف انه غير جائز للاب بهبة شيء من ماله
للزوج ولا نفيره فكذلك المهر لانه ماله ما وقوله من حمله على الولي خارج عن الاصول
لان احد الايستحق الولاية على غيره في هبة ماله فلما كان قول القائلين بذلك مخالفاً
للاصول خارجاً عنها وجب حمل معنى الآية على موافقتها اذ ليس ذلك اصلاً بنفسه لاحتماله
للمعاني وما ليس باصل في نفسه فالواجب رده الى غيره من الاصول واعتباره بها وايضاً
فلو كان المعنيان جميعاً في حيز الاحتمال ووجدتائهما في الاصول لكان في مقتضى
اللفظ ما وجب ان يكون الزوج اولي بظاهر اللفظ من الولي وذلك لان قوله تعالى (او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح) لا يجوز ان يتناول الولي بحال لاحقيقة ولا مجازاً
لان قوله تعالى (الذي بيده عقدة النكاح) يقتضي ان تكون العقدة موجودة وهي
في يدهم هي في يده فاما عقدة غير موجودة فغير حائز اطلاق اللفظ عليها بانها في يدها
فلما لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل المقدول بعده وقد كانت العقدة في
يد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال فوجب ان يكون حمله على الزوج اولي منه على
الولي فان قيل انما حكم الله بذلك بعد الطلاق وليست عقدة النكاح بيد الزوج بعد الطلاق
قيل له يحتمل اللفظ بان يد الذي كان بيده عقدة النكاح والولي لم يكن بيده عقدة النكاح
ولا هي في يده في الحال فكان الزوج اولي بمعنى الآية من الولي ويدل على ذلك قوله تعالى
في نسق التلاوة (ولا تنسوا الفضل بينكم) فذهب الى الفضل وقال تعالى (وان تمعوا
اقرب للفقوى) وليس في هبة مال الغير افضال منه على غيره والمرأة لم يكن منها افضال
وفي نحو زعفران الولي اسقاط معنى الفضل المذكور في الآية وجعله تعالى بعد العفو اقرب
للتقوى ولا تقوى له في هبة مال غيره وذلك الغير لم يقصد الى العفو فلا يستحق بهسمة

التقوى وإيضافاً خلاف أن الزوج مندوب إلى ذلك وعقوده تكيل المهر لها جاز منه
فوجب أن يكون مرادها إذا كان الزوج مراداً اقتضى أن يكون الولي مراداً بها لأن السلف
تأولوه على أحد ممتنعين أما الزوج وأما الولي وأدق ذلك أن على أن الزوج مراد وجب أن
تمتنع إرادة الولي فإن قال قائل على ما قدمنا في تضمنته الآية من النذب إلى الفضل وإلى
ما يقرب من التقوى وإن كان ذلك خطأ بخصوصه المالك دون من يهب مال الغير
ليس تمتنع في الأصول أن تلحق هذه التسمية للولي وإن فعل ذلك في مال من يلى عليه
والدليل على ذلك أنه يستحق الثواب بإخراج صدقة الفطر عن الصغير من مال الصغير
وكذلك الاضحية والختان قيل أغفلت موضع الحاجة مما قدمناه وذلك أننا قلنا هو
غير مستحق للثواب والفصل بالتبرع بمال الغير فعارضتنا بمن وجب عليه حق في ماله
فاخرجه عنه وليه وهو الأب ونحن نفجز للوصي ولغير الوصي أن يخرج عنه هذه
الحقوق ولا نفجز عقومهم عنه فكيف تكون الاضحية وصدقة الفطر والحقوق
الواجبة بمنزلة التبرع وإخراج ما لا يلزم من ملكها . وزعم بعض من احتج للمالك
أنه لو اراد الزوج لقال الا أن يعفون أو يعفو الزوج لما قد تقدم من ذكر الزوجين
فيكون الكلام راجعاً إليهما جميعاً فلما عدل عن ذلك إلى ذكر من لا يعرف إلا بالصفة
علم أنه لم يراد الزوج . قال أبو بكر وهذا الكلام فارغ لا معنى تحته لأن الله تعالى يذكر
إيجاب الأحكام تارة بالنصوص وتارة بالدلالة على المعنى المراد من غير نص عليه وتارة
بلفظ يحتمل المعاني وهو في بعضها أظهر وبه أولى وتارة بلفظ مشترك يتناول معاني
مختلفة يحتاج في الوصول إلى المراد بالاستدلال عليه من غيره وقد وجد ذلك كله في
القرآن . وقوله لو اراد الزوج لقال أو يعفو حتى يرجع الكلام إلى الزوج دون غيره
ولما عدل عنه إلى لفظ محتمل خلف من القول لا معنى له ويقال له لو اراد الولي لقال
الولي ولم يورد لفظاً يشترك فيه الولي وغيره . وقال هذا القائل إن المعاني هو التارك
لحقه وهي إذا تركت النصف الواجب لها فهي كافية وكذلك الولي فإن الزوج إذا أعطاهما
شيئاً غير واجب لها لا يقال له عاف وأعافوهذا وأحب وهذا أيضاً كلام ضعيف لأن الذي
تأولوه على الزوج قالوا أن عقوده هو اتعام الصداق لها وهم الصحابة والتابعون وهم أعلم
بمعاني اللغة وما تحتمله من هذا القائل . وإيضاً فإن العفو في هذا الموضع ليس هو
قوله قد عفوت وإنما المعنى فيه تكيل المهر من قبل الزوج وتعليك المرأة النصف
الباقى بعد الطلاق إياه ألا ترى أن المهر لو كان عبداً لم يمينه لكان حكم الآية مستعملاً فيه

والنذب المذكور فيها قائمانيه . يكون عفو المرأة ان تملك النصف الباقي لها بعد الطلاق لان قول قد عفوت ولكن على الوجه الذي يجوز فيه عقود التمليكات فكذلك العفو من قبل الزوج ليس هو ان يقول قد عفوت لكن بتملك مبتدأ على حسب ما يجوز التمليكات وكذلك لو كانت المرأة قد قبضت المهر واستهلكته كان عفو الزوج في هذه الحالة ابراءها من الواجب عليها ولو كان المهر ديناً في ذمة الزوج كان عفوها ابراءه من الباقي فكل عفو اضيف الى المرأة فثله يضاف الى الزوج ويقال فما تقول في عفو الولي على اى صفة هو بافا جعل عفو الزوج على مثلها فالاشتغال بمثل ذلك لا يجدى فعلاً لان ذلك كلام في لفظ العفو والمدول عنه وهو مع ذلك منتقض على قائلة الا اني ذكرته بافا عن اختلاف قول المخالفين ولجام الى تزويق الكلام بمالا دلالة فيه * وقوله تعالى (الا ان يعفون) يدل على بطلان قول من يقول ان البكر اذا عفت عن نصف الصداق بعد الطلاق انة لا يجوز وهو قول مالك لان الله تعالى لم يفرق بين البكر والثيب في قوله تعالى (الا ان يعفون) ولما كان قوله وابتداء خطابه حين قال تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) عاماً الى البكر والثيب وجب أن يكون ما عطف عليه من قوله تعالى (الا ان يعفون) عاماً الى الفريقين منهما وتخصيص الثيب بجواز العفو دون البكر لادالة عليه . وقوله تعالى (فنصف ما فرضتم) يوجب ان يكون اذا تزوجها على ألف درهم ودفعها اليها ثم طلقها قبل الدخول وقد اشترت بها متاعاً ان يكون لها نصف الالف وتضمن للزوج النصف وقال مالك ياخذ الزوج نصف المتاع الذي اشترته والله تعالى انما جعل له نصف المفروض وكذلك المرأة فكيف يجوز أن يؤخذ منها ما لم يكن مفروضاً ولا هو قيمة له وهو ايضا خلاف الاصول لان رجلاً لو اشترى عبداً بالف درهم وقبض البائع ألف واشترى بها متاعاً وجد المشتري بالعبد عبداً فرد لم يكن له على المتاع الذي اشتراه البائع سبيل وكان المتاع كله للبائع وعليه ان يرد على المشتري الثاقلها فالنكاح مثله لا فرق بينهما اذ لم يقع عقد النكاح على المتاع كالم يقع عقد البيع عليه وانما وقع على الالف والله تعالى اعلم

(باب الصلاة الوسطى وذكر الكلام في الصلاة)

قال الله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فيه امر بفعل الصلاة وتاكيد

وجوبها بذكر المحافظة وهي الصلوة الخمس المكتوبات المبررات في اليوم والليلة وذلك لدخول الالف واللام عليها اشارة بها الى المعهود وقد انتظم ذلك القيام بها واستيفاء فرضها وحفظ حدودها وفعلها في موافقتها وترك التقصير فيها اذ كان الامر بالمحافظة يقتضي ذلك كله واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر مع ذكر سائر الصلوات وذلك يدل على معنىين اما ان تكون افضل الصلوات واولاها بالمحافظة عليها فذلك افردها بالذكر عن الجملة واما ان تكون المحافظة عليها اشد من المحافظة على غيرها وقد روي في ذلك روايات مختلفة يدل بعضها على الوجه الاول وبعضها على الوجه الثاني فيها ما روي عن زيد بن ثابت انه قال هي الظهر لان رسول الله ﷺ كان يصلي بالمحجر ولا يكون وراءه الا الصلوة والصف والصفان والناس في قائلتهم وتجارتهم فانزل الله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) وفي بعض الفاظ الحديث فكانت اقل الصلوات على الصحابة فانزل الله تعالى ذلك قال زيد بن ثابت وانما سبها وسطى لان قبلها صلاتين وبعدها صلاتين وروي عن ابن عمر وابن عباس ان الصلاة الوسطى صلاة العصر وروي عن ابن عباس رواية اخرى انها صلاة النحر وقد روي عن عائشة وحفصة وام كلثوم ان في مصحفهن (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر) وروي عن البراء بن مازب قال نزلت (حافظوا على الصلوات وصلاة العصر) وقرأتها على عهد رسول الله ﷺ ثم نسخها الله تعالى فانزل (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) فاخبر البراء ان ما في مصحفه هو لاء من ذكر صلاة العصر منسوخ وقد روي ما صم عن زر عن علي قال قاتلنا الاحزاب فشقوا ناعن صلاة العصر حتى كادت الشمس ان تغيب فقال النبي ﷺ اللهم املا قلوب الذين شقونا عن الصلاة الوسطى نارا قال علي كنا نرى انها صلاة النحر وروي عن عكرمة وسعد بن جبير ومسلم عن ابن عباس مثل ذلك عن النبي ﷺ وروي ابو هريرة عن النبي ﷺ انها صلاة العصر وكذلك روي سمرة بن جندب عن رسول الله ﷺ وروي عن علي بن ابي طالب انه قال صلاة العصر وكذلك عن ابي بن كعب وعن قبيصة بن ذؤيب المغرب وقيل انما سميت صلاة العصر الوسطى لانها بين صلاتين من صلاة النهار وصلاتين من صلاة الليل وقيل ان اول الصلوات وجوبها كانت الفجر وآخرها العشاء الآخرة فكانت العصر هي الوسطى في الوجوب ومن قال ان الوسطى الظهر يقول لانها وسطى صلاة النهار بين الفجر والعصر ومن قال الصبح فقد قال ابن عباس لانها تصلي في سواد من الليل وبياض من النهار فجعلها وسطى في الوقت ومن

الناس من يستدل بقوله تعالى (والصلاة الوسطى) على نفي وجوب الوتر لأنها لو كانت واجبة لما كان لها وسطى لأنها تكون حينئذ متافيقا له أن كانت الوسطى العصر فوجه ما قيل أنها وسطى في الإيجاب وأن كانت الظهر فلأنها بين صلاتي النهار الفجر والعصر فلا دلالة على نفي وجوب الوتر التي هي من صلاة الليل وأيضا فإنها وسطى الصلوات المكتوبات وليس الوتر من المكتوبات وإن كانت واجبة لأنه ليس كل واجب فرضا إذا كان الفرض هو أعلى في مراتب الوجوب وأيضا فإن فرض الوتر زيادة وردت بعد فرض المكتوبات لقوله ﷺ أن الله زادكم إلى صلاتكم صلاة وهي الوتر وإنما سميت وسطى قبل وجوب الوتر * وأما قوله عز وجل (وقوموا لله قانتين) فإنه قد قيل في معنى القنوت في أصل اللغة أنه الدوام على الشيء وروى عن السلف فيه أن ويل روى عن ابن عباس والحسن وعطاء والشعبي (وقوموا لله قانتين) مطيعين وقال نافع عن ابن عمر قال القنوت طول القيام وقرأ (أمن هو قانت آتاء الليل) وروى عن النبي ﷺ أنه قال أفضل الصلاة طول القنوت يعني القيام وقال مجاهد القنوت السكوت والقنوت الطاعة ولما كان أصل القنوت الدوام على الشيء عجز أن يسمى مديما للطاعة فأقاربه ذلك من أطال القيام والتراتيد والدعاء في الصلاة أو أطال الخشوع والسكوت كل هؤلاء القنوت وروى عن النبي ﷺ فنت شهر ايدعوا فيه على حي من أحياء العرب والمراد به أطال قيام الدعاء * وقد روى الحارث من شبل عن أبي عمرو الشيباني قال كنا نكلمكم في الصلاة على عهد رسول الله ﷺ فنزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت فانتضى ذلك النهي عن الكلام في الصلاة وقال عبد الله بن مسعود كنا نسلم على النبي ﷺ وهو في الصلاة فيرد علينا قبل أن تأتي أرض الحبشة فلما رجعت سلمت عليه فلم يرد على فذكرت ذلك له فقال إن الله يحدث من أمره ما يشاء وأنه قضى أن لا تتكلموا في الصلاة وروى عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن رجلا سلم على النبي ﷺ فرد عليه بالإشارة فلما سلم قال كن تأخر السلام في الصلاة فنهينا عن ذلك وروى إبراهيم الهجري عن ابن عباس عن أبي هريرة قال كانوا يتكلمون في الصلاة فنزل (فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا) وفي حديث معاوية بن الحكم السلمي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح والتكبير وقرأة القرآن * ففي هذه الأخبار حظر الكلام في الصلاة ولم يختلف الرواة أن الكلام كان مباحا في الصلاة إلى أن حظره واتفق الفقهاء على حظره إلا أن ما لا قال يجوز فيها

لاصلاح الصلاة وقال الشافعي كلام السهو لا يفسدها ولم يفرق اصحابنا بين شيء منه
وافسد الصلاة بوجوده فيها على وجه السهو وقع او لاصلاح الصلاة والدليل عليه ان
الآية التي نؤمن قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ورواية من روى انها نزلت في حظر
الكلام في الصلاة مع احتمالها له ولم تردا رواية بسبب نزولها ليس فيها فرق بين الكلام
الواقع على وجه السهو والمدعو بينه اذا قصد به اصلاح الصلاة او لم يقصد وكذلك
سائر الاخبار المأثورة عن رسول الله ﷺ في حظره فيها لم يفرق فيها بين ما قصد به
اصلاح الصلاة وبين غيره ولا بين السهو والمدد منه في عامة في الجميع فان قيل النهي
عن الكلام في الصلاة مقصور على العامد دون الناسي لاستحالة نهى الناسي قيل له
حكم النهي قد يجوز ان يتعلق على الناسي كمو على العامد وانما يختلفان في المآثم
واستحقاق الوعيد فاما في الاحكام التي هي فساد الصلاة وايجاب قضاءها فلا يختلفان
ألا ترى ان الناسي بالاكل والحدث والجماع في الصلاة في حكم العامد فيما يتعلق عليه من
احكام هذه الافعال من ايحاب القضاء وفساد الصلاة وان كانا يختلفان في حكم المآثم
واستحقاق الوعيد واذا كان ذلك على ما وصفنا كان حكم النهي فيما يقتضيه من ايحاب
القضاء معلقا بالناسي كمو بالعامد لا فرق بينهما فيه وان اختلفا في حكم المآثم والوعيد
فقد دلت هذه الاخبار على فساد قول من فرق بين ما قصده به الاصلاح للصلاة وبين ما لم
يقصده به اصلاحها وعلى فساد قول من فرق بين الناسي والعامد ويدل على ذلك ايضا قول
الذي ﷺ في حديث معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس وحقيقته الخبر فهو محمول على حقيقته فاقضى ذلك اخبارا من النبي ﷺ بان الصلاة
لا يصلح فيها كلام الناس فلو بقي مصليا بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من
وجه فثبت بذلك ان ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة ليكون مخبره خبرا موجودا في
سائر ما اخبر به ومن وجه آخر ان ضل الصلاح هو الفساد وهو يقتضيه في مقابله فاذا
لم يصلح فيها ذلك فهي فاسدة اذا وقع الكلام فيها ولو لم يكن كذلك لكان قد صلح
الكلام فيها من غير افساد وذلك خلاف مقتضى الخبر واحجج القرينان جميعا من
مخالفينا الذين حكينا من قولهما بحديث ابي هريرة في قصة ذي اليمين وروى من طرق
قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدي صلاتي العشي الظهر والعصر ثم
قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها احداها على الاخرى يعرف في وجهه
الغضب قال وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلاة وفي الناس ابو بكر وعمر فها بانه

يكلماه فقام رجل طويل اليدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذا اليدين فقال
يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة فقال له لم أنس ولم تقصر الصلاة فقال بل نسيت
فأقبل على القوم فقال أصدق ذو اليدين قالوا نعم فجاء فصل بنا الركنين الباقيتين وسلم
وسجد سجدة في السهو قالوا أخبر أبو هريرة بما كان منه ومنهم من الكلام ولم يمنع من
النساء وقد كان أبو هريرة متأخرا للاسلام وروى يحيى بن سعيد القطان قال حدثنا
اسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال أنينا بأهريرة فقلنا حدثنا فقال صحبت
رسول الله ﷺ ثلاث سنين وقد روي عنه أنه قدم المدينة والنبي ﷺ بخيبر فخرج
خلقه وقد فتح النبي ﷺ خيبر قالوا فإذا كانت هذه القصة بعد اسلام أبي هريرة
ومعنا أن نسخ الكلام كان بمكة لأن عبد الله بن مسعود لما قدم على رسول الله ﷺ من
أرض الحبشة كان الكلام في الصلاة محطورا لانه سلم عليه فلم ير عليه وأخبره بنسخ
الكلام في الصلاة فثبت بذلك أن ما في حديث ذي اليدين كان بعد حظر الكلام في
الصلاة وقال أصحاب مالك إنهم لم يسموا بالصلاة لانه كان لا صلاحها وقال الشافعي لانه
وقع ناسيا فيقال لهم لو كان حديث ذي اليدين بعد نسخ الكلام لكان مبيحا للكلام
فيها فاسخا لحظره المتقدم لانه لم يخبرهم أن جواز ذلك مخصوص بحال دون حال وقد
روى سفيان بن عيينة عن أبي حازم عن سهل بن سعد أن النبي ﷺ قال من فاه في صلاته
شيء فليقل سبحان الله إنما التصديق للنساء والتسبيح للرجال وروى سفيان عن
الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال التسبيح للرجال والتصديق
للنساء ففتح رسول الله ﷺ لمن فاه شيء في صلاته من الكلام وأمر بالتسبيح فلما لم
يكن من القوم تسبيح في قصة ذي اليدين ولا أفكر عليهم النبي ﷺ تركه ذلك على
أن قصة ذي اليدين كانت قبل أن يعلمهم التسبيح إذ غير جائز أن يكون قد علمهم
التسبيح ثم يخالفونه إلى غيره ولو كانوا لقوا ما أمروا به من التسبيح في مثل هذه
الحال لظهر فيه التذكير عليهم في تركهم التسبيح المأمور به إلى الكلام المحظور وفي هذا
دليل على أن قصة ذي اليدين كانت على أحد وجهين إما قبل حظر الكلام في الصلاة وإما
أن تكون بعد حظر الكلام بدوامه ثم أيسح الكلام ثم حظر بقوله التسبيح للرجال
والتصديق للنساء وقد كان نسخ الكلام بالمدينة بعد الهجرة بدل عليه ما روى معمر
عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال صلى رسول الله ﷺ الظهر
أوالمعصر وذكر الحديث قال الزهري فكان هذا قبل بدر ثم استحكمت الأمور بعده

وقال زيد بن أرقم كنا فتكاهم في الصلاة حتى نزلت (وقوم الله فائقين) فامر فبالسكوت
وقال أبو سعيد الخدري سلم رجل على النبي ﷺ فرد عليه إشارة وقال كنا رد السلام في
الصلاة فنهينا عن ذلك وأبو سعيد الخدري من أصاغر أصحاب النبي ﷺ ويدل على
صغرسنه ما روى هشام عن أبيه عن عائشة قالت وما علم أبي سعيد الخدري وأفس بن
مالك بحديث رسول الله ﷺ وإنما كانا غلامين صغيرين وكان قدوم عبد الله بن مسعود
على النبي ﷺ من الحبشة إنما كان بالمدينة وروى الأثرى عن سميد بن المسيب وأبي
بكر بن عبد الرحمن وعروة بن الأزهر أن عبد الله بن مسعود ومن كان معه بالحبيشة قدموا
على رسول الله ﷺ بالمدينة وقدرى أهل السير أن عبد الله بن مسعود لما قتل أباه
يوم بدر بعدما أنحنه أبناؤه وإذا كان كذلك فقد أخبر عبد الله بن مسعود بحظر
الكلام في الصلاة عند قدومه من الحبشة وكان ذلك والنبي ﷺ يريد الخروج إلى بدر
وروى عبد الله بن وهب عن عبد الله بن العمري عن قافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث
ذو اليمين فقال كان إسلام أبي هريرة بعدما قتل ذو اليمين ثبت بذلك أن ما رواه أبو
هريرة كان قبل إسلامه لأن إسلامه كان عام خيبر فثبت أن أبا هريرة لم يشهد تلك القصة
وإن حدث بها كما قال البراء ما كل ما حدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه ولكننا سمعنا
وحدثنا أصحابنا وروى حماد بن سلمة عن حميد عن أنس قال والله ما كل ما حدثكم به
سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن كان يحدث بعضنا بعضا ولا يتهم بعضنا بعضا وقد
روى ابن جريج قال أخبرني عمرو عن يحيى بن جعدة أنه أخبره عن عبد الرحمن بن عبد
القاري أنه سمع أبا هريرة يقول لا ورب هذا البيت ما أنا قلت من أدرك الصبح
وهو جنب فليغتسل ولكن محمد قاله ورب هذا البيت ثم لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة
أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك قال لا أعلم بهذا إنما
أخبرني به الفضل بن العباس فليس في روايته بحديث ذي اليمين ما يدل على مشاهدته
فإن قيل فقد روى في بعض أخباره أنه قال صلى بنا رسول الله ﷺ * قيل لم يحتمل أن
يكون مراده أنه صلى بالمسلمين وهو منهم كما روى مسعر بن كدام عن عبد الملك بن ميسرة
عن الزبال بن سبرة قال قال لنا رسول الله ﷺ أفأولياكم كنا ندعى بني عبد مناف فاتم
اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله إنما يعني أنه قال ذلك لقومه فإن قيل لو كان حظه الكلام
في الصلاة متقدماً لبدر لما شهد به زيد بن أرقم لأنه كان صغير السن وكان يتما في حجر عبد
الله بن رواحة حين خرج إلى مؤتة ومثله لا يدرك قصة كافت قبل بدر قيل لأن كان زيد

ابن أرقم قد شهد اباحة الكلام في الصلاة فانه جائز أن يكون قد أصبح بعد الحظر ثم
حظر فكان آخر أمره الحظر وجائز أن يكون أبو هريرة أيضا قد شهد اباحة الكلام في
الصلاة بعد حظره ثم حظر بعد ذلك إلا أن أخبارا عن قصة ذي اليمين لا محالة لم يكن
عن مشاهدة لانه أسلم بعدها وجائز أن يكون زيد بن أرقم آخر عن حال المسلمين في
كلامهم في الصلاة إلى زول قوله تعالى (وقوموا لله قانين) ويكون حتى قوله كنا قنكلم
في الصلاة أخبارا عن المسلمين وهو منهم كما قال النزالي بن سيرة قال لنا رسول الله ﷺ
وكما قال الحسن خطبنا ابن عباس بالبصرة وهو لم يكن بها يومئذ انما طرى عليها بعده
ومعايدل على أن قصة ذي اليمين كانت في حال اباحة الكلام أن فيها أن النبي ﷺ استند
إلى جذع في المسجد وأن سرعان الناس خرجوا فاقوالوا أقصرت الصلاة وأن النبي ﷺ
أقبل على القوم فسألهم فقالوا صدق وبعض هذا الكلام كان عمدا وبعضه كان لغیر
اصلاح الصلاة فدل على أنها كانت في حال اباحة الكلام وجملة الامر في ذلك ان كان في
حال اباحة الكلام يديا قبل حظره فلا حجة للمخالف فيه وان كان بعد حظر الكلام
فليس يمتنع ان يكون أصبح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر أمره الحظر ونسخ به مافي
حديث أبي هريرة وقد بينا أن قوله التسبيح للرجال والتصفيق للنساء كان بعد حديث
أبي هريرة اذ لو كان متقدما لافكر عليه ترك المأمور به من التسبيح ولو كان القوم
لا يخافونه إلى الكلام مع علمهم بحظر الكلام والامر بالتسبيح وفي ذلك دليل على ان
الامر بالتسبيح ناسخ لحظر الكلام متاخر عنه فوجب ان يكون مافي حديث أبي هريرة
مختلفا في استعماله فوجب ان تقضى عليه الاخبار الواردة في الحظر لان من اصلنا انه
متى ورد خبر ان احدها خاص والاخر عام واتفقوا على استعمال العام واختلفوا في
استعمال الخاص كان الخبر المتفق على استعماله قاضيا على المختلف فيه فان قيل قد فرقت
بين حدث الساهي والعامد فهلا فرقت بين سهو الكلام وعمده فقيل له هذا سؤال فارغ
لا يستحق الجواب الا ان يتبين وجه الدلالة في احدي المسئلتين على الاخرى ومع ذلك
فانه لا فرق عندنا بين حدث الساهي والعامد في افساد الصلاة بعد ان يكون من فعله وانما
الفرق بين ما كان من فعله او سبقه من غير فعله فاما لو سعى فحك قرحة وخرج منها دم او
تقيأ فسدت صلاته وان كان ساهيا فان قيل فقد فرقت بين سلام الساهي والعامد وهو
كلام في الصلاة فتد ذلك سائر الكلام فيها فقيل له انما السلام ضرب من الذكر مسنون به
الخروج من الصلاة فاذا قصد اليه عامدا فسدت به الصلاة كما يخرج به منها في آخره واذا

كان ساهيا فهو ذكر من الاذكار لا يخرج به من الصلاة وانما كان ذكر الانسلاط على
 الملائكة وعلى من حضره من المصلين وهو لو قال السلام على ملائكة الله وجبريل وميكال
 او على نبي الله لا تقصد صلاته فلما كان ضربا من الاذكار لم يخرج به من الصلاة الا ان يكون
 عامد الله ويدل على هذا انه موجود مثله في الصلاة لا يفسدها وهو قول السلام عليك
 ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين واذا كان مثله قديما جد
 في الصلاة ذكر اسمنا لم يكن مقسدا لها اذا وقع منه ناسيا لان النبي ﷺ قال ان صلاتنا
 هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وما ايسح في الصلاة من الكلام فليس بداخل فيه
 فلا تفسد به الصلاة ولم يقتضوا له الخبر وانما افسد نابه الصلاة اذا تعمدا لمن حيث كان من
 كلام الناس المحظور في الصلاة ولكن من جهة انه مسنون للخروج من الصلاة اذا عمد له
 فقد قصد الوجه المسنون له فقطع صلواته وايضا لما كان من شرط الصلاة الشرعية ترك
 الكلام فيها ومضى تعمدا للكلام لم تكن صلاة عند الجميع اذا لم يقصده الى اصلاحها وجب
 ان يكون وجود الكلام فيها غير جالها من ان تكون صلاة شرعية كالطهارة لما كانت من
 شرطها لم يختلف حكمها في ترك الطهارة سهوا او عمدا وكذلك ترك القراءة والركوع
 والسجود وسائر فروضها لا يختلف حكم السهو والعمد فيها لان الصلاة لما كانت
 شرعية وكان صحة هذا الاسم لها متعلقة بشرائط متى عُدَّتْ زال الاسم وكان من
 شروطها ترك الكلام وجب ان يكون وجوده فيها يسلبها اسم الصلاة الشرعية ولم يكن
 فاعلا للصلاة فلم يحجزه فان ازمونا على ذلك الصيام وما شرط فيه من ترك الاكل وتعلق
 الاسم الشرعي به ثم اختلف فيه حكم السهو والعمد فاقول ان القياس فيهما سواء
 ولذلك قال اصحابنا لا الاثر لو جبان لا يختلف فيه حكم الاكل سهوا او عمدا واذا
 سلموا القياس فقد استمرت الملة وصحت قوله عز وجل (فان خفتهم فرجالا او كباناً)
 الآية ذكر الله تعالى في اول الخطاب الامر بالصلاة والمحافظة عليها وذلك يدل على لزوم
 استيفاء فروضها والقيام بمحذوها لا اقتضاء ذكر المحافظة لها وكذا الصلاة التي سطر
 بافرادها بالذكر كما بينا فيما سلف من فائدة ذكر التأكيد لها ثم عطف عليه قوله تعالى
 (وقوموا لله قانتين) فاشتمل ذلك على لزوم السكوت والخشوع فيها وترك المشي والعمل
 فيها وذلك في حال الامن والطمأنينة ثم عطف عليه حال الخوف وامر بفعله على
 الاحوال كلها ولم يخصص في تركها لاجل الخوف فقال تعالى (فان خفتهم فرجالا او كباناً)
 قوله (فرجالا) جمع راجل فلك تقول راجل ورجال كتاجر وتجار وصاحب وصحاب

وقائم وقيام وافر بفعلها في حال الخوف راجلا ولم يذهب في تركها كما امر المريض بفعلها على الحال التي يمكنه فعلها من قيام وقعود وعلى جنب وامره بفعل الصلاة اكبا في حال الخوف اباحة لفعلها بالاياء لان الركب انما يصلي بالاياء لا يفعل فيها قياما ولا ركوعا ولا سجودا وقد روى عن ابن عمر في صلاة الخوف قال فان كان خوفا اشد من ذلك صلوا راجلا قياما على اقدامهم وركبا تامستقبل القبلة وغير مستقبلها قال نافع لا يرى ابن عمر وقال ذلك الا عن رسول الله ﷺ والمذكور في هذه الآية انما هو الخوف دون القتال فاذا خاف وقد حصره العدو جاز له فعلها كذلك ولما اباح له فعلها ركبها لاجل الخوف لم يفرق بين مستقبل القبلة من الركبان وبين من ترك استقبالها فضعفت الدلالة على جواز فعلها من غير استقبالها لان الله تعالى امر بفعلها على كل حال ولم يفرق بين من امكنه استقبالها وبين من لم يمكنه فدل على ان من لا يمكنه استقبالها جاز له فعلها على الحال التي يقدر عليها ويدل من جهة اخرى على ذلك وهو ان القيام والركوع والسجود من فروض الصلاة وقد اباح تركها حين امره بفعلها ركبها فترك القبلة اخرى بالجواز اذا كان فعل الركوع والسجود كعدم القبلة فاذا جاز ترك الركوع والسجود فترك القبلة اخرى بالجواز فان قيل على ما ذكرناه من ان الله لم يبيح ترك الصلاة في حال الخوف وامر بها على الحال التي يمكن فعلها قد كان النبي ﷺ ترك اربع صلوات يوم الخندق حتى كان هوى من الليل ثم قضاهن على الترتيب وفي ذلك دليل على جواز ترك الصلاة في حال الخوف قيل له ان الذي اقتضته هذه الآية الا امر بالصلاة في حال الخوف بعد تقديم تأكيد فروضها لانه عطف على قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) ثم زادهات كيدا بقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فامر فيها بالدوام على الخشوع والسكون والقيام وحظر فيها التنقل من حال الى حال هي الصلاة من الركوع والسجود ولو اقتصر على ذلك لكان جائزا ان يظن ظان ان شرط جواز الصلاة فعلها على هذه الاوصاف فبين حكم هذه الصلوات المكتوبات في حال الخوف فقال تعالى (فان خفتم فارجلوا وركبوا فإم) فامر بفعلها في هذه الحال ولم يعذر احد من المكلفين في تركها ولم يذكر حال القتال اذ ليس جميع احوال الخوف هي احوال القتال لان حضور العدو يوجب الخوف وان لم يكن قتال قائم فانما امر بفعلها في هذه الحال ولم يذكر حال القتال والنبي ﷺ انما لم يصل يوم الخندق لانه كان مشغولا بالقتال والاشتغال بالقتال يمنع الصلاة ولذلك قال ﷺ ملاء الله قبورهم ويوتهم نارا كما شغلوا ناعن الصلاة الوسطى

وكذلك يقول أصحابنا ان الاشتغال بالقتال يفسدها . فان قيل ما افكرت من ان يكون النبي ﷺ انما لم يصل يوم الخندق لانه لم يكن ثلث صلاة الخوف . قيل له قد ذكر محمد بن اسحاق والواقدي جميعا ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق وقد صلى النبي ﷺ فيها صلاة الخوف فدل ذلك على ان ترك النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف انما كان للقتال لانه يمنع مجتها وينافيها . ويستدل بهذه الآية من يقول ان الخائف تجوز له الصلاة وهو ماش وان كان طالبا لقوله تعالى (فان خفتم فرجالا او ركبانا) . وليس هذا كذلك لانه ليس في الآية ذكر المشي ومع ذلك فالطالب غير خائف لانه ان انصرف لم يخف والله سبحانه انما اباح ذلك للخائف واذا كان مطالبا بالجائز له ان يصل راكبا او ماشيا اذا خاف . واما قوله تعالى : فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون (لما ذكر الله تعالى حال الخوف وامر بالصلاة على الوجه الممكن من راجل وراكبا ثم عطف عليه حال الامن بقوله تعالى (فاذا امنتم فاذكروا الله) دل ذلك على ان المراد ما تقدم بيانه في حال الخوف وهو الصلاة فاقضى ذلك ايجاب الذكرك في الصلاة وهو نظير قوله تعالى (فاذكروا الله قياما وقعودا) ونظيره ايضا قوله تعالى (وذكرا اسم ربه فصلي) وقوله تعالى (وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا) فتضمنت هذه المخاطبة من عند قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) الامر بفعل الصلاة واستيفاء فروضها وشروطها وحفظ حدودها وقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) تضمن ايجاب القيام فيها ولما كان القنوت اسما يقع على الطاعة اقتضى ان يكون جميع افعال الصلاة طاعة وان لا يتخللها غير هال ان القنوت هو الدوام على الشيء فاذا ذلك النهي عن الكلام فيها وعن المشي وعن الاضطجاع وعن الاكل والشرب وكل فعل ليس بطاعة لما تضمنته اللفظ من الامر بالدوام على الطاعات التي هي من افعال الصلاة والنهي عن قطعها بالاشتغال بغيرها لما فيه من ترك القنوت الذي هو الدوام عليها واقتضى ايضا الدوام على الخشوع والسكون لان اللفظ ينطوي عليه ويتضمنه فانتظم هذا الاتفاق مع قلة حروفه جميع افعال الصلاة واذا كارها ومفروضها ومسئونها واقتضى النهي عن كل فعل ليس بطاعة فيها واهل الموقف والمعين

(باب القرار من الطاعون)

قال الله تعالى (ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله

موتوا ثم أحيام قال ابن عباس كانوا أربعة آلاف خرجوا فراراً من الطاعون فتواتوا
 فوعظهم في من الأقبية فدعاه به أن يحيمهم طحيام الله وروى عن الحسن أيضاً أنهم
 فروا من الطاعون وقال عكرمة فروا من القتال وهذا يدل على أن الله تعالى كره فرارهم
 من الطاعون وهو نظير قوله تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج
 مشيدة) وقوله تعالى (قل إن الموت الذي تترون منه فاتمه ملائكم) وقوله تعالى
 (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل) وقوله تعالى (فاذا جاء أجلهم
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) وإذا كانت الآجال موقته محصورة لا يقع
 فيها تقدم ولا تأخير عما قدرها الله عليه فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك
 وكذلك الطيرة والزجر والإيمان بالنجوم كل ذلك فراراً من قدر الله عز وجل الذي
 لا يحصى لأحد عنه * وقد روى عمرو بن جابر الحضرمي عن جابر بن عبد الله قال
 قال رسول الله ﷺ الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف والصبار فيه كالصابر في
 الزحف * وروى يحيى بن أبي كثير عن سعيد بن المسيب عن سعد بن النبي صلى الله عليه
 وسلم أنه قال لا عدوى ولا طيرة وإن تكن الطيرة في شيء فهمي في الفرس والمراة والدار
 وإذا سمعت بالطاعون بأرض ولستم بها فلا تهبطوا عليه وإذا كان واقم بها فلا تخرجوا
 فراراً عنه وروى عن أسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله في الطاعون وروى
 الزهري عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن الحارث بن عبد الله بن نوفل عن ابن
 عباس أن عمر خرج إلى الشام حتى إذا كان بصرغ لقيه التجار فقالوا الأرض سقيمة
 فاستشار المهاجرين والأنصار فاختلقوا عليه فعمزم على الرجوع فقال له أبو عبيدة
 أفراراً من قدر الله فقال له عمر لو غيرك يقولها يا أبا عبيدة ففر من قدر الله إلى قدر الله
 أرايت لو كان لك أبل فهبطت بها واديا له عدوتان أحدهما خصيبة والآخرى جديبة
 ألسنتان رعيتا لخصيبة رعيتها بقدر الله وإن رعيتا الجديبة رعيتها بقدر الله فجاء
 عبد الرحمن بن عوف فقال عندي من هذا علم سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا سمعتم
 به في أرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض واقم بها فلا تخرجوا فراراً منه فخذ الله
 عمر والنصف في هذه الأخبار انتهى عن الخروج عن الطاعون فراراً منه والنهي عن
 الهبوط عليه أيضاً فإن قال قائل إذا كانت الآجال مقدرة محصورة لا تتقدم ولا تتأخر
 عن وقتها فإوجه نهى النبي ﷺ عن دخول أرض بها الطاعون وهو قد منع الخروج
 منها بدألاً لجله ولا فرق بين دخوله وبين البقاء فيها قيل له إنما وجه النهي أنه إذا دخلها

وبها الطاعون فجاء أن تدركه منيته وأجله بها فيقول قائل لو لم يدخلها امامات فأما فاه
عن دخولها الثلاث قال هذا هو كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا
وقالوا لا خلاق لهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ماتوا أو ما قتلوا ليعجل
الله ذلك حسرة في قلوبهم) ففكر النبي صلى الله عليه وسلم أن يدخلها فعسى يموت فيها
بأجله فيقول قوم من الجاهل لو لم يدخلها لم يموت * وقد أصاب بعض الشعراء في هذا
المعنى حين قال

يقولون لي لو كان بالزمل لم تمت * بثينة والافباء يكذب قبلها

ولو انني استودعها الشمس لاهتدت * اليها المنايا عينها ودليلها

وعلى هذا المعنى الذي قدمنا ما روى عن النبي ﷺ لا يوردن ذوا حة على مصبح مع
قوله لا عدوى ولا طيرة ثلاثا يقال اذا اصاب الصحيح عاهة لم يدأر اذى عاهة عليه
انما اعداء ما ورد عليه وقيل له يا رسول الله ان النقرة تكون بعشر البعير فتجرب لها
الابل فقال النبي صلى الله عليه وسلم فاعدى الاول وقد روى هشام بن عروة عن ابيه
ان ابيرا استفتح مصرا فقبل فانها طاعونا فدخلها وقال ما جئنا الا لطلعن
والطاعون وقد روى ان ابا بكر لما جهز الجيوش الى الشام شيمهم ودعاهم وقال اللهم
افهمهم بالطنن والطاعون فاختلف أهل العلم في معنى ذلك فقال قائلون لما راى على حال
الاستقامة والبصائر الصحيحة والحرص على جهاد الكفار خشى عليهم الفتنة وكانت
بلاد الشام بلاد الطاعون مشهور ذلك بها احب ان يكون موتهم على الحال التي خرجوا
عليها قبل ان يفتنوا بالدفيا وزهرتها وقال آخرون قد كان النبي صلى الله عليه وسلم قال
فناء امتي بالطنن والطاعون يعني عظم الصحابة واخبر ان الله سيفتح البلاد بمن هذه
صفته فراجا ابو بكر ان يكون هؤلاء الذين ذكرهم النبي صلى الله عليه وسلم واخبر عن حالهم
ولذلك لم يحب ابو عبيدة الخروج من الشام وقال معاذ لما وقع الطاعون بالشام وهو بها
قال اللهم اقم لنا حطامه ولما طعن في كفه اخذ قبلها ويقول ما يمر في بها كذا وكذا
وقال لئن كنت صغيرا قرب صغير يبارك الله فيه او كلمة نحوها يتمنى الطاعون ليكون
من أهل العفة التي وصف النبي صلى الله عليه وسلم بها امته الذين يفتح الله بهم البلاد
ويظهر بهم الاسلام * وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول من انكر عذاب القبر
وزعم انه من القول بالتناسخ لان الله اخبر انه امات هؤلاء القوم ثم احياهم فكذلك
يحييهم في القبر ويمعذبهم اذا استحقوا ذلك وقوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله واعلموا

ان الله سمع عليم) هو امر بالتقرب في سبيل الله وهو مجمل اذ ليس فيه بيان السبيل
المأمور بالتقرب فيه وقد بينه في مواضع غيره وسنذكره اذا اتينا اليه ان شاء الله تعالى
وقوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة) انما هو
استدعاء الى اعمال البر والافتقار في سبيل الخير بالطف الكلام وابلغ وسماه قرضا
تأكيدا لاستحقاق الثواب به اذ لا يكون قرضا الا والعوض مستحق به وجهلت
اليهود ذلك أو تجاهلت لما نزلت هذه الآية فقالوا ان الله يستقرض منا فنحن اغنياء
وهو فقير الينا فانزل الله تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء)
وعرف المسلمون معناه ووقفوا بشواب الله ووعده وبادروا الى الصدقات فروى انه
لما نزلت هذه الآية جاء ابو الدرداء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
ألا ترى ربنا يستقرض منا مما اعطانا لا تقسنا وان لا ارضين احداها بالعالية والاحرى
بالسافلة وانى قد جعلت خيرها صدقة * وقوله تعالى (ان الله قد يثبت لكم طالوت ملكا
قالوا انى يكون له الملك علينا) الآية يدل على ان الامامة ليست وراثه لانكار الله تعالى
عليهم ما انكروه ومن التملك عليهم من ليس من اهل النبوة ولا الملك وبين ان ذلك
مستحق بالعلم والقوة لا بالنسب ودل ذلك ايضا على انه لا حظ للنسب مع العلم وفضائل
النفس وانها مقدمة عليه لان الله أخبر انه اختاره عليهم لعلمه وقوته وان كانوا اشرف
منه نسباً وذكره للجسم ههنا عبارة عن فضل قوته لان في العادة من كان اعظم جسما فهو
اكثر قوة ولم يرد بذلك عظم الجسم بل اقوة لان ذلك لا حظ له في القتال بل هو وبان على
صاحبه اذ لم يكن ذا قوة فاضلة قوله عز وجل (فن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه
افه منى الا من اغترف) يدل على ان الشرب من النهر انما هو الكرع فيه ووضع الشفة
عليه لانه قد كان حظر الشرب وحظر الطعم منه الا لمن اغترف غرقة بيده وهذا يدل على
صحته قول أبي حنيفة فيمن قال ان شربت من القرات فعبدي حرا فانه على ان يكرع فيه
وان اغترف منه أو شرب باناه لم يحنث لان الله قد كان حظر عليهم الشرب من النهر
وحظر مع ذلك ان يطعم منه واستثنى من الطعم الاعتراف فحظر الشرب باق على ما كان
عليه فدل على ان الاعتراف ليس بشرب منه * وقوله تعالى (لا اكره في الدين قد تبين
الرشد من الغي) روى عن الضحاك والسدي وسليمان بن موسى انه منسوخ بقوله
تعالى (يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين) وقوله تعالى (فاقنوا المشركين)
وروى عن الحسن وقتادة انها خاصة في اهل الكتاب الذين يقرءون على الجزية دون

مشركي العرب لانهم لا يقرون على الجزية ولا يقبل منهم الا الاسلام أو السيف وقيل
 انها نزلت في بعض ابناء الانصار كانوا يهودا فاراد آباؤهم اكرامهم على الاسلام
 وروى ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقيل فيه أى لا تقولوا لمن اسلم بمعدرب انه
 اسلم مكرها لانه اذا رضى وصح اسلامه فليس بمكره * قال ابو بكر (لا اكره في
 الدين) امر في صورة الخبر وجائز ان يكرن نزول ذلك قبل الامر بقتال المشركين
 فكان في سائر الكفار كقوله تعالى (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه
 عداوة كأنه ولي حميم) وكقوله تعالى (ادفع بالتي هي أحسن السيئة) وقوله تعالى
 (وجادلهم بالتي هي أحسن) وقوله تعالى (وإذا غلبهم الجاهلون قالوا سلاما) فكان
 القتال محظورا في اول الاسلام الى ان قامت عليهم الحجة بوضوح فبعضه نبوة النبي
 صلى الله عليه وسلم فلما عاندوه بعد البيان امر المسلمون بقتالهم فنسخ ذلك عن مشركي
 العرب بقوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وسائر الآي الموجبة لقتال
 أهل الشرك وبقي حكمه على أهل الكتاب اذا اذعنوا باداء الجزية ودخولوا في حكم أهل
 الاسلام وفي ذمتهم وبطل على ذلك ان النبي ﷺ لم يقبل من المشركي العرب الا الاسلام أو
 السيف وجائز ان يكون حكم هذه الآية ثابتا في الحال على جميع أهل الكفر لانه ما من مشرك
 الا وهو لو يهود او تنصر لم يحجر على الاسلام واقر رناه على دينه بالجزية واذا كان ذلك
 حكما ثابتا في سائر من اقتحل دين أهل الكتاب ففيه دلالة على بطلان قول الشافعي
 حين قال من يهود من الجوس او النصراني اجبرته على الرجوع الى دينه او الى الاسلام
 والآية دالة على بطلان هذا القول لان فيها الامر بان لا تتركه احدا على الدين وذلك صوم
 يمكن استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرنا . فان قال قائل فشركو العرب
 الذين امر النبي ﷺ بقتالهم وان لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف فقد كانوا مبكرين
 على الدين ومعلوم ان من دخل في الدين مكرها فليس يسلم فباوجه اكرامهم عليه . قيل
 له انما اكرهوا على اظهار الاسلام لا على اعتقاده لان الاعتقاد لا يصح منا الا اكرامه عليه
 ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
 قالوا هاعصوا مني دماءهم واموالهم لا يحقرها وحسابهم على الله فاخبر صلى الله عليه وسلم
 ان القتال انما كان على اظهار الاسلام واما الاعتقادات فكانت موكولة الى الله تعالى
 ولم يقتصرهم النبي صلى الله عليه وسلم على القتال دون ان اقام عليهم الحجة والبرهان في
 صحة نبوته فكانت الدلائل منصوبة للاعتقاد واظهار الاسلام مما لان تلك الدلائل

من حيث الزمهم اعتقاد الاسلام فقد اقتضت منه اظهاره والقتال لافظهار الاسلام . وكان في ذلك اعظم المصالح منها انه اذا اظهر الاسلام وان كان غير معتقده فان مجالسته للمسلمين وسماعه القرآن ومشاهدته للائل الرسول صلى الله عليه وسلم مع ترادفها عليه تدعو الى الاسلام وتوضح عنده فساد اعتقاده ومنها ان يعلم الله ان في نسلهم من يوقن ويمتقد التوحيد فلم يجوز ان يقتلوا مع العلم باثمه سيكون في اولادهم من يمتد الايمان . وقال اصحابنا فيمن اكره من أهل الذمة على الايمان انه يكون مسلما في الظاهر ولا يترك والرجوع الى دينه الا انه لا يقتل ان رجع الى دينه ويجهز على الاسلام من غير قتل لان الاكره لا يزيل عنه حكم الاسلام اذا اسلم وان كان دخوله فيه مكرها دالا على انه غير معتقده لما وصفنا من اسلام من اسلم من المشركين بقتال النبي صلى الله عليه وسلم وقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها فجعل النبي صلى الله عليه وسلم اظهار الاسلام عند القتال اسلما في الحكم فكذلك المكره على الاسلام من أهل الذمة واجب ان يكون مسلما في الحكم ولكنهم لم يقتلوا للشبهة ولا نعلم خلافا ان اسيرا من أهل الحرب لو قدم ليقتل فاسلم انه يكون مسلما ولم يكن اسلامه خوفا من القتل مزبلا عنه حكم الاسلام فكذلك الذي . فان قال قائل قوله تعالى (لا اكره في الدين) يحضرا اكره الذي على الاسلام واذا كان الاكره على هذا الوجه محظورا وجب أن لا يكون مسلما في الحكم وان لا يتعلق عليه حكمه ولا يكون حكم الذمي في هذا حكم الحربى لان الحربى يجوز ان يكره على الاسلام لاثمه الدخول في الذمة ومن دخل في الذمة لم يجز اكرهه على الاسلام . قيل له اذا ثبت ان الاسلام لا يختلف حكمه في حال الاكره والطوع لمن يجوز اجباره عليه اشبه في هذا الوجه العتق والطلاق وسائر ما لا يختلف فيه حكم جده وهزله ثم لا يختلف بعد ذلك ان يكون الاكره مأمورا به او مباحا كما لا يختلف حكم العتق والطلاق في ذلك لان رجلا لو اكره رجلا على طلاق او عتاق ثبت حكمهما عليه وان كان المكره ظلما في اكرهه منهيا عنه وكونه منهيا عنه لا يبطل حكم العتق والطلاق عندنا كذلك ما وصفنا من امر الاكره على الاسلام . قوله عز وجل (ألم تر الى الذي حاج ابراهيم ربه ان آتاه الله الملك) الآية . قال أبو بكر ان آتاه الله الملك للكافر انما هو من جهة كثرة المال واتساع الحال وهذا جائز أن ينعم الله على الكافرين به في الدنيا ولا يختلف حكم الكافر والمؤمن في ذلك الا ترى الى قوله تعالى (من كان

يريد العاجلة عجلناه فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلناه جهنم يصلحها مذموماً مدحوراً (فهذا الضرب من الملك جائز ان يؤتبه الله الكافر واما الملك الذي هو تخليك الامر والنهي وتدير امور الناس فان هذا لا يجوز ان يعطيه الله أهل الكفر والضلال لان اوامر الله تعالى وزواجره انما هي استصلاح للخلق فغير جائز استصلاحهم عن هو على الفساد بجانب للصالح ولا فقه لا يجوز ان ياتعن أهل الكفر والضلال على اوامره ونواهيه وامور دينه كما قال تعالى في آية اخرى (لا ينال عهدى الظالمين) . وكافت حاجة الملك الكافر لابراهيم عليه السلام وهو النمرود بن كنعان افه دعااه الى اتباعه وحاجه بافه ملك بقدر على الضر والنفع فقال ابراهيم عليه السلام فان ربي الذي يحى ويميت وامت لا تقدر على ذلك فمدل عن موضع احتجاج ابراهيم عليه السلام الى معارضته بالاشراك في العبارة دون حقيقة المعنى لان ابراهيم عليه السلام حاجه بان اعلمه ان ربه هو الذي يخلق الحياة والموت على سبيل الاختراع فجاء الكافر يرجلن فقتل احدهما وقال قد امته وخلي الآخر وقال قد احينته على سبيل مجاز الكلام لاعلى الحقيقة لافه كان عالما بافه غير قادر على اختراع الحياة والموت . فلما قرر عليه الحاجة وعجز الكافر عن معارضته باكثر مما اورد زاده حجاجا لا يمكنه مع معارضته ولا ايراد شبهة بموه بها على الحاضرين وقد كان الكافر عالما بان ما ذكره ليس بمعارضة لكنه اراد التمويه على اغمار اصحابه كما قال فرعون حين امننت السحرة عند القاموسى عليه السلام العصا وتلقفها جميع ما تلقوا من الجبال والعصى وعلمو ان ذلك ليس بسحر وانه من فعل الله فاراد فرعون التمويه عليهم فقال ان هذا لمركر تمويه في المدينة لتخرجوا منها اهلها يعنى تواطىء عليه مع موسى قبل هذا الوقت حتى اذا اجتمعتم اظهروتم العجز عن معارضته والايمان به وكان ذلك مما موه به على اصحابه وكذلك الكافر الذى حاج ابراهيم عليه السلام ولم يدعه ابراهيم عليه السلام وما رام حتى اتاه عالم بعكته دفعه بمحال ولا معارضة فقال فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فاقطع وبهت ولم يمكنه ان يلجأ الى معارضة او شبهة وفي حجاج ابراهيم عليه السلام بهذا اللطف دليل وواضح رها ن لمن عرف معناه وذلك ان القوم الذين يمت فيهم ابراهيم عليه السلام كانوا صابئين عبدة اوثان على اسماء الكواكب السبعة وقد حكى الله عنهم في غير هذا الموضع انهم كانوا يعبدون الاوثان ولم يكونوا يقرؤن بالله تعالى وكانوا يزعمون ان حوادث العالم كلها في حر كانت الكواكب السبعة واعظمها عندهم الشمس ويسمونهن واسائر الكواكب

آلهة والشمس عندهم هو الاله الاعظم الذى ليس فوقه اله وكأبو اليعتزون بالبارى جل وعزوم لا يختلفون وسائر من يعرف مسير الكواكب أن لها وسائر الكواكب حركتين متضادتين احدهما من المغرب الى المشرق وهى حركتها التى تختص بها لنفسها والاخرى تحريك الفلك لها من المشرق الى المغرب وبهذه الحركة تدور علينا كل يوم وليلة دورة وهذا أمر مقرر عندهم يعرف مسيرها فقال له ابراهيم عليه السلام انك تعلم أن الشمس التى تعبدها وتسميها الها لها حركة فسر ليس هى حركة نفسها بل هى بتحرك غير هالها يحركها من المشرق الى المغرب والذى ادعوك الى عبادته هو فاعل هذه الحركة فى الشمس ولو كانت الها لما كانت مقسورة ولا بحجرة فلم يمكنه عند ذلك دفع هذا الحجاج بشبهة ولا معارضة الا قوله بحرقوه وانصروا الهتمكم ان كنتم فاعلين وهاتان الحركتان المتضادتان للشمس وسائر الكواكب لا توجدان لها فى حال واحدة لاستحالة وجود ذلك فى جميع واحد فى وقت واحد ولكنها لا بد من أن تتدخل احدهما سكون فتوجد الحركة الاخرى فى وقت لا توجد فيه الاولى * قال أبو بكر فان قيل كيف ساءل ابراهيم عليه السلام الانتقال عن الحجاج الاول الى غيره قيل له لم ينتقل عنه بل كان ثابتا عليه وانما أردفه بحجاج آخر كما أقام الله الدلائل على توحيده من عذوقه وكل ما فى السموات والارض دلائل عليه وأيدني به صلى الله عليه وسلم بضروب من المعجزات كل واحدة منها واقفرت لكافاة مغنية وقد حاجهم ابراهيم عليه السلام بغير ذلك من الحجاج فى قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى روى فى التفسير أنه أراد تقرير قومه على صحة استدلاله ويطلان فوطهم فقال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الاكليلين وكان ذلك فى ليلة يجتمعون فيها فى هياكلهم وعند أصنامهم عيد الههم فقررهم ليلا على أمر الكوكب عند ظهوره وأقوله وحركته واقتاله وانه لا يجوز أن يكون مثله الها لما ظهرت فيه من آيات الحدوث ثم كذلك فى القمر ثم لما أصبح قررهم على مثله فى الشمس حتى قامت الحجة عليهم ثم كسر أصنامهم وكان من أمره ما حكاه الله عنه * وهذه الآية تدل على صحة الحاجة فى الدين واستعمال حجب العقول والاستدلال بدلائل الله تعالى على توحيده وصفاته الحسنى وتدلل على أن المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحجة وترك ما هو عليه من المذهب الذى لا حجة له فيه وتدلل على بطلان قول من لا يرى الحجاج فى اثبات الدين لانه لو كان كذلك لما حاجه ابراهيم عليه

السلام وتدل على أن المحجوج عليه أن ينظر فيما ألزمه من الحجاج فإذا لم يجد منه مخرجاً صار إلى ما يلزمه وتدل على أن الحق سبيله أن يقبل بحجته إذا لفرق بين الحق والباطل إلا يظهر وحجة الحق ودحض حجة الباطل والأقوال الحجة التي بانها الحق من الباطل لكافت الدعوى موجودة في الجميع فكان لا فرق بينه وبين الباطل وتدل على أن الله تعالى لا يشبهه شيء وأن طريق معرفته ما نصب من الدلائل على توحيده لأن أنبياء الله عليهم السلام إنما حاجوا الكفار بمثل ذلك ولم يصغوا الله تعالى بصفة توجب التشبيه وإنما وصفوه بأفعاله واستدلوا بها عليه قوله عز وجل (قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام) قول هذا القائل لم يكن كذبا وقد أماته الله مائة عام لأنه أخبر عما عنده فكانه قال عندي أني لبثت يوماً أو بعض يوم ونظيره أيضاً ما حكاه الله تعالى عن أصحاب الكهف قال قائل منهم كم لبثتم قالوا البتة يوماً أو بعض يوم وقد كانوا البتة ثلاثمائة وتسع سنين ولم يكونوا كاذبين فيما أخبروا عما عندهم كأنهم قالوا عندنا في ظنوننا إنما لبثنا يوماً أو بعض يوم ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم حين صلى ركعتين وسلم في إحدى صلاة العشاء فقال له ذو اليمين قصرت الصلاة أم نسيت فقال لم تقصر ولم أنس وكان صلى الله عليه وسلم صادقا لأنه أخبر عما عنده في ظنه وكان عنده أنه قد أنعم بهذا كلام سائق جائز غير ملوم عليه فأنه إذا أخبر عن اعتقاده وظنه لا عن حقيقة غيره ولذلك عفا الله عن الخالف بلغوا اليمين وهو فيما روى قول الرجل لمن سأله هل كان كذا وكذا فيقول على ما عنده لا والله أو يقول بلى والله وإن اتفق خبره على خلافه لأنه إنما أخبر عن عقيدته وضميره والله الموفق

(باب الامتنان بالصدقة)

قال الله تعالى (الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله هم لا يتبعون ما أتفقوا من ولا أذى) الآية وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والاذى كالتى ينفق ماله رياء الناس) وقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى) وقال تعالى (وما آتيتكم من رباليروى أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتكم من زكاة يريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون) أخبر الله تعالى في هذه الآيات أن الصدقات إذا لم تكن خالصة لله مارية من من واذى فليست بصدقة لأن باطلها هو اجباط ثوابها فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق وكذلك سائر ما يكون سبيله وقوعه على وجه القرية

الى الله تعالى فقير جائز أن يشوبه رياء ولا وجه غير القربة فان ذلك يبطله كما قال تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم) وقال تعالى (وما أسروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء)
فالمخلص لله تعالى من القرب فقير مثاب عليه فاعله ونظيره أيضا قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤثر منها وماله في الآخرة من نصيب) ومن أجل ذلك قال أصحابنا لا يجوز الا - تبحار على الحرج وفعل الصلاة وتعليم القرآن وسائر الافعال التي شرعها أن تفعل على وجه القربة لان أخذ الاجر عليها يخرجها عن أن تكون قربة لدلائل هذه الآيات وفتاؤها وروى عمرو عن الحسن في قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) قال هو المنتصدق بمن بها فنهاه الله عن ذلك وقال ليحمد الله اذهدها للصدقة وعن الحسن في قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم) قال يتثبتون أين يضعون أموالهم وعن الشعبي قال تصديقا ويقينان من أنفسهم وقال قتادة ثقة من أنفسهم والمن في الصدقة أن يقول المنتصدق قد أحسنت الى فلان ونفسته وأغنيته فذلك ينقصها على المنتصدق بها عليه والاذى قوله أنت أبدا فقير وقد بليت بك وأراحني الله منك ونظيره من القول الذي فيه تعبير له بالفقر فقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى) يعني والله أعلم ردا جميلا ومغفرة قيل فيها ستر الخلة على السائل وقيل المقوم من ظلمه خير من صدقة يتبعها أذى لانه يستحق المأثم بالمن والاذى ورد السائل بقول جميل فيه السلامة من المعصية فاخبر الله تعالى ان ترك الصدقة يرد جميل خيرا من صدقة يتبعها أذى وامتنان وهو نظيره قوله تعالى (واما تعرض عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا) والله تعالى الموفق

باب المكاسب

قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الارض) فيه اباحة المكاسب واخبار ان فيها طيبا والمكاسب وجهاً أحدها ابدال الاموال وارباحها والثاني ابدال المنافع وقد نص الله تعالى على اباحتها في مواضع من كتابه نحو قوله تعالى (وأحل الله البيع) وقوله تعالى (وآخرون يضر بون في الارض يبنغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله) وقال تعالى (ليس عليكم

جناح أن تبنتوا فضلا من ربكم) يعنى والله أعلم من يتجر ويكرى ويحج مع ذلك وقال تعالى في ابدال المنافع (فان أرضعن لكم أوتهن أجورهن) وقال شعيب عليه السلام (انى أريد أن أفكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تاجرني ثماني حجج) وقال النبي صلى الله عليه وسلم من استاجر أجيرا فليعلمه أجره وقال صلى الله عليه وسلم لأن يأخذ أحدكم حبلا فيحتطب خيره من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه وقد روى الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أن أطيب ماأكل الرجل من كسبه وأن ولده من كسبه وقد روى عن جماعة من السلف في قوله تعالى (اتقوا من طيبات ما كسبتم) انه من التجارات منهم الحسن ومجاهد * وعموم هذه الآية يوجب الصدقة في سائر الاموال لأن قوله تعالى (ما كسبتم) ينظمها وان كان غير مكتف بنفسه في المقدار الواجب فيها فهو عموم في أصناف الاموال بحمل في المقدار الواجب فيها فهو مقتضى الى البيان ولما ورد البيان من النبي صلى الله عليه وسلم يذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بعمومها في كل مال اختلفنا في ايجاب الحق فيه نحو أموال التجارة ويحتج بظاهر الآية على من بنى ايجاب الزكاة في العروش ويحتج به ايضا في ايجاب صدقة الخيل وفي كل ما اختلف فيه من الاموال وذلك لأن قوله تعالى (اتقوا) المراد به الصدقة والدليل عليه قوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) يعنى تنفقون ولم يختلف السلف والخلف في ان المراد به الصدقة ومن أهل العلم من قال ان هذا في صدقة التطوع لأن الفرض اذا اخرج عنه الردى كان الفضل باقيا في ذمته حتى يؤدي وهذا عندنا يوجب صرف اللفظ عن الوجوب الى النفل من وجوه أحدها ان قوله (اتقوا) أمر والامر عندنا على الوجوب حتى تقوم دلالة الندب وقوله (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) لا دلالة فيه على انه ندب اذا لا يختص النهي عن اخراج الردى بالنفل دون الفرض وان يجب عليه اخراج فضل ما بين الردى الى الجيد لانه لا ذك له في الآية وانما يعلم ذلك بدلالة أخرى فلا يعترض ذلك على مقتضى الآية في ايجاب الصدقة ومع ذلك لودت الدلالة من الآية على انه ليس عليه اخراج غير الردى الذى أخرجه له لم يوجب ذلك صرف حكم الآية عن الايجاب الى الندب لانه جائز أن يتبدى الخطاب بالايجاب ثم لم يطف عليه بحكم مخصوص من بعض ما اقتضاه عمومها ولا يوجب ذلك الاقتصار بحكم ابتداء الخطاب على الخصوص وصرفه عن العموم ولذلك نظائر كثيرة قد بيناها في مواضع وقوله تعالى

(ومأخرنا لكم من الارض) عموم في ايجابه الحق في قليل ما يخرج من الارض
وكثيره في سائر الاصناف الخارجة منها ويخرج به لا في حنيفة رضى الله عنه في ايجابه
العشر في قليل ما يخرج من الارض وكثيره في سائر الاصناف الخارجة منها بما قصد
الارض بزراعتها وما يدل من خوى الآية على أن المراد بها الصدقات الواجبة قوله
تعالى في نسق التلاوة (ولستم بأخذيه الا أن تعمضوا فيه) وهذا انما هو في الديون
إذا اقتضاها صاحبها لا يتسامح بالردى عن الجيد الا على اغماض وتساهل فدل ذلك على
أن المراد الصدقة الواجبة والله أعلم اذ ردها الى الاغماض في اقتضاء الدين ولو كان
تطوعا لم يكن فيها اغماض اذ له أن يتصدق بالقليل والكثير وله أن لا يتصدق وفي ذلك
دليل على أن المراد الصدقة الواجبة وأما قوله تعالى (ولا تيممو الخبيث منه تنفقون)
روى الزهري عن أبي امامة بن سهل بن حنيف عن أبيه قال نهى رسول الله ﷺ عن نوعين
من التمر الجرور ولون الخبيث قال وكان فاس يخرجون شرمهم في الصدقة فنزلت
(ولا تيممو الخبيث منه تنفقون) وروى عن البراء بن مازب مثل ذلك قال في قوله تعالى
(ولستم بأخذيه الا أن تعمضوا فيه) لو أن أحدكم اهدى اليه مثل ما أعطى لما أخذه الا
على اغماض وحياء وقال عبيدة انما ذلك في الزكاة والدرهم الزائف أحب الى من الثمرة
ومن ابن مقفل في هذه الآية قال ليس في أموالهم خبيث ولكنه الدرهم القمى والزيف
ولستم بأخذيه قال لو كان لك على رجل حق لم تأخذ الدرهم القمى والزيف ولم تأخذ من
التمر الا الجيد الا أن تعمضوا فيه تجوزوا فيه وقد روى عن النبي ﷺ نحو هذا وهو
ما كتبه في كتاب الصدقة وقال فيه ولا تأخذ هرة ولا ذات عوارير واه الزهري
عن سالم عن أبيه وقد قيل عن ابن عباس في قوله تعالى (الا أن تعمضوا فيه) الا أن تحطوا
من الثمن وعن الحسن وقتادة مثله وقال البراء بن مازب الا أن تتساهلوا فيه وقيل لستم
بأخذيه الا بركس فكيف تمطو في الصدقة هذه الوجوه كلها محتملة وجاز أن يكون
جميعها امر الله تعالى بانهم لا يقبلونه في الهدية الا باغماض ولا يقبضوه من الجيد الا
بتساهل ومساعدة ولا يبيعون بمثله الا بحط ووكس وقد اختلف أصحابنا فيمن أدى
من المكمل والموزون والواجب في الصفة فادى عن الجيد رديا فقال أبو حنيفة وأبو
يوسف لا يجب عليه اداء الفضل وقال محمد عليه ان يؤدى الفضل الذي بينهما قالوا جميعا
في الغنم والبقر وجميع الصدقات بما لا يكال ولا يوزن ان عليه اداء الفضل فيجوز أن يخرج

عوارير بفتح العين وضمة الياء لصححه

لمحمد بهذه الآية وقوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) والمراد به الردى منه وقوله تعالى (ولستم بأخذيه الا أن تغمضوا فيه) ولصاحب الحق أن لا يغمض فيه ولا يتساهل ويطالب بحقه من الجوده فهذا يدل على أن عليه اداء الفضل حتى لا يقع فيه اغماض لأن الحق في ذلك لله تعالى وقد نفى الاغماض في الصدقة بنهي عن اعطاء الردى فيها واما ابو حنيفه و ابو يوسف فانهما قال كل ما لا يجوز التفاضل فيه فان الجيد والردي حكمهما سواء في حظر التفاضل بينهما وان قيسته من جنسه لا يكون الا بمثله الا ترى انه لو اقتضى ديننا على انه جيد فاققه ثم علم انه كان رديا انه لا يرجع على الغريم بشئ وان ما بينهما من الفضل لا يغيره واما يقول ابو يوسف فيه انه يكرم مثل ما قبض من الغريم ويرجع بدنه وغير ممكن مثله في الصدقة لأن الفقير لا يكرم شيئا فلو غرمه لم تكن له مطالبة المتصدق برد الجيد عليه فلذلك لم يلزمه اعطاء الفضل وانما نهى الله تعالى المتصدق عن قصد الردى بالاخراج وقد وجب عليه اخراج الجيد فانهم يقولون انه منهي عنه ولكن لما كان حكم ما اعطى حكم الجيد فيما وصفنا اجزا عنه واما ما يجوز فيه التفاضل فافقه ما مور باخراج الفضل فيه لانه جائز ان تكون قيمته من جنسه أكثر منه ويبيع بعضه ببعض متفاضلا واما محمد فانه لم يجوز اخراج الردى من الجيد الا بمقدار قيمته منه فوجب عليه اخراج الفضل اذ ليس بين المبدو وبين سيده ربا. وفي هذه الآية دلالة على جواز اقتضاء الردى عن الجيد في سائر الديون لأن الله تعالى اجاز الاغماض في الديون بقوله تعالى (الا ان تغمضوا فيه) ولم يفرق بين شئ منه فدل ذلك على معان منها جواز اقتضاء الزوف التي اقلها غش واكثرها فضة عن الجياد في رأس مال السلم وممن الصرف الذين لا يجوز ان يأخذ عنهما غيرهما ودل على ان حكم الردى في ذلك حكم الجيد وهذا يدل ايضا على جواز بيع الفضة الجيدة بالردية ونايوزن لأن ما جاز اقتضاء بعضه عن بعض جاز بيعه به ويدل على ان قول النبي ﷺ الذهب بالذهب مثلا بمثل انما اراد المثلة في الوزن لا في الصفة وكذلك سائر ما ذكره معه ويدل على جواز اقتضاء الجيد عن الردى برضا الغريم كما جاز اقتضاء الردى عن الجيد اذ لم يكن لاختلافهما في الصفة حكم وقد روى عن النبي ﷺ خيركم احسنكم قضاء قال جابر بن عبد الله قضاني رسول الله ﷺ وزادني وروى عن ابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب وابراهيم والشعبي قالوا الا بأس اذا أقرضه دراهم سودا ان يقبضه ايضا اذا لم يشتر ذلك عليه وروى سليمان التيمي عن ابي عثمان النهدي عن ابن مسعود انه كان يكره اذا أقرض دراهم ان يأخذ خيراتها وهذا ليس فيه دلالة على انه كرهه اذا رضى المستقرض وانما لا يجوز له ان يأخذ خيراتها اذ لم

يرض صاحبه قوله تعالى (الشیطان یعدکم الفقر ویامرکم بالفحشاء) قد قیل ان الفحشاء تقع علی وجوه المراد بها فی هذا الموضع البخل والعرب تسمی البخیل فاحشا والبخل خفا وخشاء قال الشاعر

ارى الموت یعتام للكرام ویضطقی * عقيلة مال الفاحش المتشد
یعنی مال البخیل وفی هذه الآیة ذم البخیل والبخل. قوله عز جل (ان تبدوا الصدقات فنعما هی) الآیة روى عن ابن عباس انه قال هذا فی صدقة التطوع ظاهرا فی الفریضة فظاهرها افضل لئلا تلحقه تهمة وعن الحسن ویزید بن ابی حبيب وقادة الاخفاء فی جمیع الصدقات افضل وقد مدح الله تعالى علی اظهار الصدقة كما مدح علی اخفائها فی قوله تعالى (الذین ینفقون أموالهم باللیل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم) وجائز ان یكون قوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خیر لكم) فی صدقة التطوع علی ما روى عن ابن عباس وجائز ان یكون فی جمیع الصدقات الموكول اذاؤها الی اربابهم قتل أو غرض دون ما كان منه. اخذها الی الامام الان هوم اللفظ یقتضی جمیعها لان الالف واللام هنا للجنس فی شاملة لجمیعها. وهذا یدل علی ان جمیع الصدقات مصروفة الی الفقراء وانما تستحق بالفقر لا غیر وان ما ذكر الله تعالى من اصناف من تصرف الیهم الصدقة فی قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء والمساكين) انما يستحق منهم من یأخذها صدقة بالفقر دون غیره وانما ذکر الاصناف لما یعهم من اسباب الفقر دون من لا یأخذها صدقة من المؤلفة قلوبهم والعاملین علیها فانهم لا یأخذونها صدقة وانما تحصل فی ید الامام صدقة للفقراء ثم یصرف الی المؤلفة قلوبهم والعاملین ما یعطون علی انه لیس بصدقة لكن هو ضامن العمل ولدفع اذیتهم عن اهل الاسلام ولست التالیه الی الایمان. ومن المخالفین من یحتج بذلك فی جواز اعطاء جمیع الصدقات للفقراء دون الامام وانهم اذا أعطوا الفقراء صدقة الموائش سقط حق الامام فی الاخذ لقوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خیر لكم) وذلك عام فی سائر الالان الصدقة هنا اسم للجنس. ولیس فی هذا عندنا دالة علی ما ذکره لان اکثر ما فیہ انه خیر للمعطى فلیس فیہ سقوط حق الامام فی الاخذ ولیس کوفها خیرا له فافیا لثبوت حق الامام فی الاخذ اذ لا یمتنع ان یكون خیر الهم ویأخذها الامام فیتضاعف الخیر یأخذها ثانیاً وقد قدمنا قول من یقول ان هذا فی صدقة التطوع. ومن أهل العلم من یقول ان الاجماع قد حصل علی أن اظهار صدقة الفرض اولی من اخفائها كما قالوا فی الصلوات المفروضة ولذلك أمروا بالاجتماع علیها فی الجماعات باذان

واقامة وليصلوها ظاهرين فكذلك سائر الفروض ثلاثيتم نفسه مقام تهمة في ترك اداء الزكاة وفعل الصلاة قالوا فهذا يوجب ان يكون قوله تعالى (وان تحفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) في التطوع خاصة لان ستر الطاعات النوافل افضل من اظهارها لانه اهدى من الرياء وقد روى عن النبي ﷺ انه قال سبعة يظلمهم الله في ظل عرشه احدثهم رجل تصدق بصدقة لم تعلم ثماله ما تصدقت به بعينه وهذا انما هو في التطوع دون الفرض ويدل على ان المراد صدقة التطوع انه لا خلاف ان العامل اذا جاء قبل ان تؤدي صدقة المواسي فطالبه بادائها ان الفرض عليه اذاؤها اليه فصارت اظهارها اداؤها في هذه الحال فرضا وفي ذلك دليل على ان المراد بقوله تعالى (وان تحفوها وتؤتوها الفقراء) صدقة التطوع والله تعالى اعلم بالصواب

(باب اعطاء المشرئ من الصدقة)

قال الله تعالى (ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء وماتنفقوا من خير فلا تقسكم) قال أبو بكر ماتقدم في هذا الخطاب وما جاء في نسقه يدل على ان قوله تعالى (ليس عليك هدام) انما مناه في الصدقة عليهم لانه ابتداء الخطاب بقوله تعالى (ان تبدوا الصدقات فنمماهي) ثم عطف عليه قوله تعالى (ليس عليك هدام) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (وماتنفقوا من خير فلا تقسكم) فدل ماتقدم من الخطاب في ذلك وتأخر عنه من ذكر الصدقة ان المراد اباحة الصدقة عليهم وان لم يكونوا على دين الاسلام وقد روى ذلك عن جماعة من السلف روى عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الاعلى اهل دينكم فانزل الله (ليس عليك هدام) فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان وروى الحجاج عن سالم المكي عن ابن الحنفية قال كره الناس ان تصدقوا على المشرئين فانزل الله (ليس عليك هدام) فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة . قال أبو بكر لا فدرى هدام من كلام من هو اعنى قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة وجاءت ان يريد به من غير الزكاة وصدقات المواسي دون كفارات الايمان ونحوها وايضا قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة لا يوجب تخصيص الآية لان فعلهم لا يقتضي الوجوب ومع ذلك فهم مخيرون بين ان تصدقوا عليهم وبين ان لا تصدقوا وروى الامام عن جعفر بن ياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان فاس لهم انساب وقراة من قريظة والنضير فكانوا يتقون ان تصدقوا عليهم ويريدونهم على الاسلام

فنزلت (ليس عليك هدام) الى آخر الآية وروى هشام بن عروة عن أبيه عن أمه
اسماء قالت اتتني امي في عهد قرين رغبة وهي مشركة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم
اصلها قال نعم . قال ابو بكر ونظير هذه الآية في دلالتها على ما دلت عليه قوله تعالى
(ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً) فروى عن الحسن قال هم الاسراء
من أهل الشرك وروى عن سعيد بن جبير وعطاء قال هم أهل القبلة وغيرهم . قال أبو
بكر الاول اظهر لان الاسير في دار الاسلام لا يكون الا مشركاً ونظيرها ايضا قوله
تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لهم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤم
وتقسطوا اليهم) الى آخر القصة فاباح برهم وان كانوا مشركين اذ لم يكونوا أهل
حرب لنا والصدقات من البر فاقضى جواز دفع الصدقات اليهم وظواهر هذه الآية
توجب جواز دفع سائرها اليهم الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خص منها الزكوات
وصدقات الموالي وكل ما كان اخذه من الصدقات الى الامام بقوله امرت ان اخذ
الصدقة من أغنيائكم واردها في فقرائكم وقال لم اذاعلمهم ان الله فرض عليهم حقاً
في اموالهم يؤخذ من أغنيائهم ويد على فقرائهم فكافت الصدقات التي اخذها الى
الامام مخصوصة من هذه الجملة فلذلك قال أبو حنيفة كل صدقة ليس اخذها الى الامام
فجائز اعطاؤها أهل الزكاة وما كان اخذها الى الامام لا يعطى أهل الزكاة فيجيز اعطاء
الكفارات والنذور وصدقة الفطر أهل الزكاة . فان قيل فزكاة المال ليس اخذها الى
الامام ولا يجوز ان تعطى أهل الزكاة . قيل اخذها في الاصل الى الامام وقد كان النبي
صلى الله عليه وسلم يأخذها وكذلك أبو بكر وحمزة فلما كان عثمان قال للناس ان هذا شهر
زكاةكم فمن كان عليه دين فليؤده ثم ليترك بقية ماله فجعل ارباب الاموال وكلاءه في
ادائها ولم يسطع في ذلك حق الامام في اخذها وقال أبو يوسف كل صدقة واجبة فغير
جائز دفعها الى الكفار قياساً على الزكاة . قوله تعالى (للفقراء الذين احصروا في
سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الارض) الآية يعني والله اعلم النفقة المذكورة بديا
والمراد بها الصدقة وروى عن مجاهد والسدي المراد فقراء المهاجرين . وقوله تعالى
(احصروا في سبيل الله) قيل انهم منعوا انفسهم التصرف في التجارة خوف العدو
من الكفار وروى ذلك عن قتادة لان الاحصار منع النفس عن التصرف لمرض او
حاجة او مخافة فاذا منعه العدو قيل احصره . وقوله تعالى (يحسبهم الجاهل اغنياء
من النعف) يعني والله اعلم الجاهل بمحالمهم وهذا يدل على ان ظاهر هيئتهم وزتهم
يشبه حال الاغنياء ولو لا ذلك لما ظهر الجاهل اغنياء لان ما يظهر من دلالة الفقريين

أحدهما إذا ذهبت الهيئة ورثتة الحال والآخرة المسئلة على أنه فقير فليس يكاد يحسبهم الجاهل اغنياء إلا لما يظهر لهم من حسن البرة الدالة على الغنى في الظاهر . وفي هذه الآية دلالة على أن من له ثياب الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تنعمه إعطاء الزكاة لأن الله تعالى قد أمرنا بإعطاء الزكاة من ظاهر حاله مشبه لأحوال الأغنياء ويدل على أن الصحيح الجسم جائز أن يعطى من الزكاة لأن الله تعالى أمر بإعطاء هؤلاء القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون مع النبي ﷺ المشركين ولم يكونوا مرضى ولا عبيانا . وقوله عز وجل (تعرفهم بسيماهم) فإن السجاة العلامة قال مجاهد المراد به هنا التخشم وقال السدي والربيع ابن أنس هو علامة الفقر وقال الله تعالى (تعرفهم بسيماهم) ما يظهر في وجه الإنسان جائز أن تكون العلامة المذكورة في قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) ما يظهر في وجه الإنسان من كسوف البال وسوء الحال وإن كانت بزتهم وثيابهم وظاهر هيئتهم حسنة جميلة وجائز أن يكون الله تعالى قد جعل لنبية علما يستدل به إذا رآهم عليه على فقرهم وإن كنا لا نعرف ذلك منهم إلا بظهور المسئلة منهم أو بما يظهر من بذاة هيئتهم . وهذا يدل على أن لما يظهر من السجاة حفظا في اعتبار حال من يظهر ذلك عليه وقد اعتبر أصحابنا ذلك في الميت في دار الإسلام وفي دار الحرب إذا لم يعرف أمره قبل ذلك في الإسلام أو كفر أنه ينظر إلى سجاها فإن كانت عليه سجا أهل الكفر من شد زقار أو عدم ختان وترك الشعر على حسب ما يقبله رهبان النصارى حكم له بحكم الكفار ولم يدفن في مقابر المسلمين ولم يصل عليه وإن كان عليه سجا أهل الإسلام حكم له بحكم المسلمين في الصلاة والدفن وإن لم يظهر عليه شيء من ذلك فإن كان في مصر من الأمصار التي للمسلمين فهو مسلم وإن كان في دار الحرب فحكموا له بحكم الكفر فجعلوا اعتبار سجاها بنفسه أولى منه بموضعه الموجود فيه فإذا عدا سجا حكتنا له بحكم أهل الموضع وكذلك اعتبروا في القبيط ونظيره أيضا قوله تعالى (إن كان قيسه قدمن قبل فصدقت وهو من الكاذبين وإن كان قيسه قد من دير فكذبت وهو من الصادقين) فاعتبر العلامة ومن نحوه قوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) وأخوة يوسف عليه السلام لطفوا أقيسه بدم وجعلوه علامة لصدقهم قال الله تعالى (وجاؤا على قيسه بدم كذب) وقوله تعالى (لا يسلون الناس الحنفا) يعني والله أعلم الحاحا وإدانة للمسئلة لأن الحلف في المسئلة هو الاستقصاء فيها وإدانتها وهذا يدل على كراهة الحلف في المسئلة * فإن قيل قلنا قال الله عز وجل (لا يسلون الناس الحنفا) فنفي عنهم الحلف في المسئلة ولم ينف عنهم المسئلة رأسا * قيل له في فجوى الآية ومضمون المخاطبة ما يدل على نفي المسئلة رأسا

مطلب

في جواز الاستدلال بالسجاة والأماورة

وهو قوله تعالى (يحبهم الجاهل اغنياء من التعفف) فلو كانوا اظهروا المسئلة وان لم تكن الجاهلا محسبهم احد اغنياء وكذلك قوله تعالى (من التعفف) لان التعفف هو التنازع وترك المسئلة فدل ذلك على وصفهم بترك المسئلة اصلا ويدل على ان التعفف هو ترك المسئلة قول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى اغناه الله ومن استعفف اغناه الله واذا ثبت بما ذكرنا من دلالة الآية ان ثياب الكسوة لا تمنع اخذ الزكاة وان كانت سرية وجب ان يكون كذلك حكم المسكن والاثاث والفرس والخدام لعموم الحاجة اليه فاذا كانت الحاجة الى هذه الاشياء حاجة ماسة فهو غير غنى بها لان الغنى هو ما فضل عن مقدار الحاجة * واختلف الفقهاء في مقدار ما يصير به غنيا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر اذا فضل عن مسكنه وكسوته واثاثه وخدامه وفرسه ما يساوي مائتي درهم لم تحمل له الزكاة وان كان اقل من مائتي درهم حملت له الزكاة وقال مالك في رواية ابن القاسم يعطى من الزكاة من له اربعون درهما وروى غيره عن مالك انه لا يعطى من له اربعون درهما وقال الثوري والحسن بن صالح لا يأخذ الزكاة من له خمسون درهما وقال عبيد الله بن الحسن لا يكون عنده ما يقوته أو يكفيه سنة فانه يعطى من الصدقة وقال الشافعي يعطى الرجل على قدر حاجته حتى يخرج به ذلك من حد الفقر الى الغنى كان ذلك تجب فيه الزكاة أو لا تجب ولا احد في ذلك حد اذ كره المزني والربيع وحكى عنه انها لا تحمل للقوي المكتسب وان كان فقيرا * والدليل على صحة ما ذكرنا من اعتبار مائتي درهم فاضلا عما يحتاج اليه ما روى عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن رجل من مزينة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يخطب وهو يقول من استغنى اغناه الله ومن استعفف اغناه الله ومن سأل الناس وله عدل خمس اواق سأل الجاهل فدل ذكره لهذا المقدار انه هو الذي يخرج به من حد الفقر الى الغنى ويوجب تحريم المسئلة ويدل عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم فاردها على فقرائكم ثم قال في مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيا دونهائى فاجعل حد الغنى مائتي درهم فوجب اعتبارها دون غيرها ودل ايضا على ان الذي لا يملك هذا القدر يعطى من الزكاة لانه صلى الله عليه وسلم جعل الناس سنفين اغنياء وفقراء فجعل الغنى من ملك هذا المقدار وامر باخذ الزكاة منه وجعل الفقير الذي يرده عليه هو الذي لا يملك هذا القدر وقد روى أبو بكيفة السالوي عن سهل بن الحنظلية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من سأل الناس عن ظهر غنى فاما يستكثر من حجر جهنم قلت يا رسول الله ما ظهر غناه قال ان يعلم ان عند أهله ما يغنيهم ويمشيهم وروى زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن

رجل من بني اسد قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وسمعت يقول لرجل من آل منكم
وعنده أوقية أو عدلها فقد سألت الحائط والواقية يومئذ اربعمائة درهم وروى محمد
ابن عبد الرحمن بن يزيد عن أبيه عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يسئل عبد مسئلة وله ما يغنيه الا جاءت شينا أو كدوا أو خدوشا في وجهه يوم القيامة
قيل يا رسول الله وما غناه قال خمسون درهما أو حساب من الذهب وهذه وارد في كراهة
المسئلة ولادلالة فيها على تحريم الصدقة عليه وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستحب
ترك المسئلة لمن يملك ما يغنيه أو يعيشه اذ قد كان هناك من فقراء المسلمين وأهل
الصفة من لا يقدر على غداء ولا عشاء فاخترنا النبي صلى الله عليه وسلم لمن يملك هذا
القدر الاقتصار على ما يملكه والتعفف بترك المسئلة ليصل ذلك الى من هو احوج
منه اليه لا على وجه التحريم ولما اتفق الجميع على ان سبيل استحابة الصدقة ليست سبيل
الضرورة الى الميتة اذ كانت الميتة لا تحمل الا عند الخوف على النفس والصدقة تحمل باجماع
المسلمين لمن احتاج ولم يخف الموت اذ لم يكن عنده شيء فوجب ان يكون المبيع لها
الفقر وايضا لما كانت هذه الاخبار مختلفة في استعمال حكمها وهي في انفسها مختلفة
واتفق الجميع على استعمال الخبر الذي روينا في مائتي درهم وتحريم الصدقة معها وجب
ان يكون ثابت الحكم وما عداه اما ان يكون على وجه الكراهة للمسئلة أو منسوخة
بمخبرنا ان كان المراد بها تحريم الصدقة

باب الربا

قال الله تعالى (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من
المس) الى قوله (واحل الله البيع وحرم الربا) قال ابو بكر اصل الربا في اللغة هو
الزيادة ومنه الرباية في ادتها على ما حو اليها من الارض ومنه الربو من الارض وهي
المرتفعة ومنه قولهم اربى فلان على فلان في القول أو الفعل اذ اذا ادعيه وهو في الشرع
يقع على معان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم
سمى النساء ربا في حديث اسامة بن زيد فقال اما الربا في النسبة وقال عمر بن الخطاب
ان من الربا ابواب لا تحصى منها السلم في السن يعني الحيوان وقال عمر ايضا ان آية الربا من
آخر ما نزل من القرآن وان النبي صلى الله عليه وسلم قبض قبل ان يبينه لنا فدعوا الربا الى رتبة فثبت
بذلك ان الربا قد صار اسما شرعيا لانه لو كان باقيا على حكمه في اصل اللغة لما خفي على عمر
لانه كان عالما بامعاء اللغة لانه من أهلها ويدل عليه ان العرب لم تكن تعرف بيع

الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساء ربا وهو ربا في الشرع وإذا كان ذلك على ما وصفنا
صار بمنزلة سائر الامعاء المحملة المفقورة الى البيان وهي الامعاء المنقولة من الفقة الى الشرع
لمعان لم يكن الاسم موضوعا لها في الفقة نحو الصلاة والصوم والزكاة فهو مفتقر الى
البيان ولا يصح الاستدلال بعمومه في تحريم شيء من العقود الا فيما قامت دلالة انه
مسمى في الشرع بذلك وقد بين النبي ﷺ كثير من مراد الله بالآية نصا وتوفيقا ومنه
ما بينه دليلا فلم يحل مراد الله من أن يكون معلوما عند أهل العلم بالتوقيف والاستدلال
والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله انما كان قرض والدرهم والدقير الى أجل بزيادة على
مقدار ما استقرض على ما يراضون به ولم يكونوا يرفعون البيع بالتقود وإذا كان متفاضلا
من جنس واحد هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى (وما آتيتم من ربا
ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله) فآخبر أن تلك الزيادة المشروطة انما كانت ربا في
المال العين لانه لا عوض لها من جهة المقرض وقال تعالى (لاتأكلوا الربا أضعافا
مضاعفة) أخبارا عن الحال التي خرج عليها الكلام من شرط الزيادة أضعافا مضاعفة
فأبطل الله تعالى الربا الذي كانوا يتعاملون به وأبطل ضربا آخر من البياعات وسماها
ربا فانظم قوله تعالى (وحرم الربا) تحريم جميعها الشمول الاسم عليها من طريق الشرع
ولم يكن نعامهم بالربا الاعلى الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم أو دنانير الى أجل مع
شرط الزيادة * وامم الربا في الشرع يمتوره معان أحدها الربا الذي كان عليه أهل
الجاهلية والثاني التفاضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول أصحابنا
ومالك بن أنس يعتبر مع الجنس أن يكون مقننا تامدخرا أو الشافعي يعتبر بالكل مع
الجنس فصار الجنس معتبرا عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل عند انضمام غيره
اليه على ما قدمنا والثالث النساء وهو على ضرب منهن في الجنس الواحد من كل شيء
لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكيل أو من الموزون أو من غيره فلا
يجوز عندنا بيع ثوب مروي بثوب مروي نساء لوجود الجنس ومنها وجود المعنى
المضموم اليه الجنس في شرط تحريم التفاضل وهو المكيل والموزون في غير الأثمان التي
هي الدراهم والدنانير فلو باع حنطة بمحس نساء لم يجز لوجود المكيل ولو باع حديدا
بصفر نساء لم يجز لوجود الوزن والله تعالى الموفق

(ومن أبواب الربا الشرعي السلم في الحيوان)

قال عمر رضي الله عنه ان من الربا أي اربا لا تخفى منها السلم في السن ولم تكن العرب تعرف

ذلك ربا فعلم أنه قال ذلك توفيقا لحجة ما اشتعل عليه اسم الربا في الشرع النساء والتفاضل على شرائط قد تقرر معرفتها عند الفقهاء * والدليل على ذلك قول النبي ﷺ الحنطة بالحنطة متلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والشعر بالشعر متلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وذكر النمر والملح والذهب والفضة فسمي الفضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون ربا وقال ﷺ في حديث أسامة بن زيد الذي رواه عنه عبد الرحمن بن عباس أنما الربا في النسبة وفي بعض الالفاظ لاربا الا في النسبة فثبت أن اسم الربا في الشرع يقع على التفاضل نارة وعلى النساء أخرى وقد كان ابن عباس يقول لاربا الا في النسبة ويجوز بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفاضلا ويذهب فيه الى حديث أسامة بن زيد ثم لما أوترعده الخبر عن النبي ﷺ بتحريم التفاضل في الاصناف الستة رجع عن قوله قال جابر بن زيد رجع ابن عباس عن قوله في الصرف وعن قوله في المتعة وانما معني حديث أسامة النساء في الجنسين كما روى في حديث عبادة بن الصامت وغيره من النبي ﷺ أنه قال الحنطة بالحنطة متلا بمثل يدا بيد وذكر الاصناف الستة ثم قال يبيع الحنطة بالشعر كيف شئتم يدا بيد وفي بعض الاخبار وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد فنع النساء في الجنس من المكيل والموزون وأباح التفاضل فحدث أسامة بن زيد محمول على هذا ومن الربا المراد بالآية شري ما يباع بأقل من ثمنه قبل نقد الثمن والدليل على أن ذلك ربا حديث بنو نسي بن اسحاق عن أبيه عن أبي العالية قال كنت عند عائشة فقالت لها امرأة أتى بنت زيد بن أرقم جارية الى أبي عطائه بنان مائة درهم وانه أراد أن يبيعها فاشتريتها منه بثمانية فقال بثمانية اشتريتها وبثمانية اشتريتها البغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ أن لم يقب فقالت يا أم المؤمنين أريأت ان لم آخذ الرأس مالي فقالت (فن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله) فدللت تلاوتها الآية الرابعا ندقوها أريأت ان لم آخذ الرأس مالي ان ذلك كان عندها من الربا وهذه التسمية طريقها التوقيف وقد روى ابن المبارك عن حكيم بن زريق عن سعيد بن المسيب قال سألته عن رجل الى باع طعاما من رجل أجل فأراد ان يشتريه الطعام أن يبيعه بنقد من الذي باعه منه فقال هو ربا ومعلوم أنه أراد شراءه بأقل من الثمن الاول اذ لا خلاف أن شراءه بمثله أو أكثر منه جائز فسمي سعيد بن المسيب ذلك ربا وقد روى النهي عن ذلك عن ابن عباس والقاسم بن محمد ومجاهد وابراهيم والشعبي وقال الحسن وابن سيرين في آخره ان باعه بنقد جاز ان يشتريه فان كان باعه بنسيئة لم يشتريه بأقل منه الا بعد أن يحل الاجل وروى عن ابن عمر أنه اذا باعه ثم اشتراه بأقل من

فمنه جاز ولم يذكر فيه قبض الثمن وجائز أن يكون مراده إذا قبض الثمن فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب أن ذلك ربا فعلنا أنهما لم يسمياه ربا الا توقيفا اذ لا يعرف ذلك اسماله من طريق اللغة فلا يسمى به الا من طريق الشرع وأسماء الشرع توقيف من النبي ﷺ والله تعالى أعلم بالصواب

(ومن أبواب الربا الدين بالدين)

وقد روى موسى بن عبيدة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه نهى عن الكالي بالكالي وفي بعض الالفاظ عن الدين بالدين وهما سواء وقال في حديث أسامة ابن زيد انما الربا في النسيئة الا أنه في المعقد عن الدين بالدين وانه معفو عنه بمقدار المجلس لانه جائز له أن يسلم دراهم في كرحنطة وهادين بدين الا أنهما اذا افترا قبل قبض الدراهم بطل المعقد وكذلك يبيع الدراهم بالدافئير جائز وهادين وان افترا قبل التقابض بطل

(ومن أبواب الربا الذي تضمنت الآية تحريمه)

الرجل يكون عليه الف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مائة حالة فلا يجوز به وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال سألت ابن عمر يكون لي على الرجل الدين الى أحل فأقول عجل لي واضع عنك فقال هو ربا وروى عن زيد بن ثابت ايضا النبي عن ذلك وهو قول سعيد بن جبير والشعبي والحكم وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء وقال ابن عباس وابراهيم النخعي لا بأس بذلك والذي يدل على بطلان ذلك شيان أحدهما تسمية ابن عمر ربا وقد بينا أن أسماء الشرع توقيف والثاني انه معلوم أن ربا الجاهلية انما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلا من الاجل فأبطله الله تعالى وحرمه وقال (وان تبتهم فلمكم رؤس أموالكم) وقال تعالى (وذروا ما بيني وبينكم) حظر أن يؤخذ الاجل عوض فاذا كانت عليه الف درهم مؤجلة فوضع عنه على أن يعجله فأنما جعل الحط بمحذاه الاجل فكان هذا هو معنى الربا الذي نهى الله تعالى عن تحريمه ولا خلاف انه لو كان عليه الف درهم حالة فقال له اجلني وأزيدك فيها مائة درهم لا يجوز لأن المائة عوض من الاجل كذلك الحط في معنى الزيادة أذ جعله عوضاً من الاجل وهذا هو الاصل في امتناع جواز أخذ الابدال عن الآجال ولذلك قال ابو حنيفة فيمن دفع الى خياط ثوبا فقال ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم ان الشرط الثاني باطل فان خطه غدا فله أجر مثله لانه جعل الحط بمحذاه الاجل والعمل في الوقتين على صفة

واحدة فلم يحجزه لانه بمنزلة بيع الاجل على النحو الذي بيناه ومن أجاز من السلف اذا قال عجل لي واطع عنك فحائز أن يكون أجازوه اذا لم يجعله شرطاً فيه وذلك بان يضع عنه بغير شرط ويعجب الآخر الباقي بغير شرط وقد ذكرنا الدلالة على ان التفاضل قد يكون ربا على حسب ما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الاصناف الستة وان النساء قد يكون ربا في البيع بقوله صلى الله عليه وسلم واذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم يدايدوقوله انما الربا في النسبة وان السلم في الحيوان قد يكون ربا بقوله انما الربا في النسبة وقوله اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم يدايدوقسمية عمر اياه ربا وشرى ما يبيع باقل من ثمنه قبل فقد الثمن لما بينا وشرط التعجيل مع الخط . وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل في الاصناف الستة التي ورد فيها الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من جهات كثيرة وهو عندنا في جز التواتر لكثرة رواياته واتفاق الفقهاء على استعماله واتفقوا ايضا في ان مضمون هذا النص معنى به تعلق الحكم بحجب اعتباره في غيره واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التي ذكرنا في سلف من هذا الباب وان حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الاصناف الستة . وقد قال قوم هم شذوذ عندنا لا يمدون خلافاً أن حكم تحريم التفاضل مقصور على الاصناف التي ورد فيها التوقيف دون تحريم غيرها . ولما ذهب اليه أصحابنا في اعتبار الكيل والوزن دلائل من الاثر والنظر وقد ذكرناها في مواضع ومما يدل عليه من خوى الخبر قوله الذهب بالذهب مثلا يمثل وزنا بوزن والحنطة بالحنطة مثلا يمثل كيلا بكيلا فوجب استيفاء المائئة بالوزن في الموزون والكيل في المكيل فدل ذلك على أن الاعتبار في التحريم الكيل والوزن مضمومان الى الجنس . ومما يحتاج به المخالف من الآية على اعتبار الاكل قوله عز وجل (الذين يأكلون الرابا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وقوله تعالى (لا تأكلوا الرابا) فاطلق اسم الرابا على الماكول قالوا فهذا عموم في اثبات الربا في الماكول . وهذا عندنا لا يدل على ما قالوا من وجوه احدها ما قد منا من اجمال لفظ الربا في الشرع وافتقاره الى البيان فلا يصح الاحتجاج به عمومه وانما يحتاج الى أن يثبت بدلالة أخرى انه رباحي محرمه بالآية ولا ياكله والثاني ان أكثر ما فيه اثبات الربا في ما كول وليس فيه أن جميع الماكولات فيها ربا ونحن قد اثبتنا الربا في كثير من الماكولات واذا فعلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية ولما ثبت بما قد منا من التوقيف والاتفاق على تحريم بيع الف بالف ومائة كايطل بيع الف بالف الى أجل خفي الاجل المشروط مجرى نقصان في المسال وكان بمنزلة بيع الف بالف ومائة وجب ان لا يصح

الاجل في القرض كالايجوز قرض الف بالف ومائة اذ كان نقصان الاجل كنقصان الوزن وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الاجل وجب ان يكون القرض كذلك فان قال قائل ليس القرض في ذلك كالبيع لانه يجوز له مفارقتها في القرض قبل قبض البذل ولا يجوز مثله في بيع الف بالف فقل له انما يكون الاجل نقصانا اذا كان مشروطا فاما اذا لم يكن مشروطا فان ترك القبض لا يوجب نقصان في أحد المالين وانما يطل البيع لمعنى آخر غير نقصان أحدهما عن الآخر ألا ترى أنه لا يختلف الصنفان والصنف الواحد في وجوب التقاضي في المجلس أعني الذهب بالفضة مع جواز التفاضل فيهما فنعلم ان الموجب لقبضهما ليس من جهة أن ترك القبض موجب للنقصان في غير المقبوض ألا ترى أن رجلا لو باع من رجل عبدا بالف درهم ولم يقبض ثمنه سنين جاز للمشتري بيعه مراحجة على الف حالة ولو كان باعه بالف الى شهر ثم حل الاجل لم يكن للمشتري بيعه مراحجة بالف حالة حتى يبين أنه اشتراه بثمن مؤجل فدل ذلك على أن الاجل المشروط في المقدي يوجب نقصان في الثمن ويكون بمنزلة نقصان الوزن في الحكم فاذا كان كذلك فالتشبيه بين القرض والبيع من الوجه الذي ذكرنا صحيح لا يعتبر عليه هذا السؤال ويدل على بطلان التأجيل فيه قول النبي ﷺ انما الربا في النسيئة ولم يفرق بين البيع والقرض فهو على الجميع ويدل عليه أن القرض لما كان تبرعا لا يصح الا مقبوضا أشبه الهبة فلا يصح فيه التأجيل كما لا يصح في الهبة وقد أطل النبي صلى الله عليه وسلم التأجيل فيها بقوله من أقرض امرئ فمضى له ولو رتبته من بعينه فاطل التأجيل المشروط في الملك وأيضا فان قرض الدرام عاريتها وعاريتها قرضها لانها تملك المنافع اذ لا يصل اليها الا باستهلاك عينها ولذلك قال أصحابنا اذا أقرضه دراهم فان ذلك قرض ولذلك لم يجزوا استيجار الدرام لانها قرض فكأنه استقرض دراهم على ان يرد عليه اكثر منها فلما لم يصح الاجل في العارية لم يصح في القرض وبما يدل على ان قرض الدرام عارية حديث ابراهيم الهجري عن ابن الاخوص عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تدرؤن أي الصدقة خير قالوا الله ورسوله اعلم قال خير الصدقة المنحة ان تمنعها فكذلك الدرام وظهر الدابة أو لبن الشاة والمنحة هي العارية فجعل قرض الدرام عاريتها ألا ترى الى قوله في حديث آخر والمنحة مردودة فلما لم يصح التأجيل في العارية لم يصح في القرض واجاز الشافعي التأجيل في القرض وبالله التوفيق ومنه الاعافة

(باب البيع)

قوله عز وجل ﴿ وأحل الله البيع ﴾ محمول في إباحة سائر البياعات لأن لفظ البيع موضوع لمعنى معقول في اللغة وهو تملك المال بمال بإيجاب وقبول عن تراض منهما وهذا هو حقيقة البيع في مفهوم اللسان ثم منه جائز ومنه فاسد إلا أن ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى اختلفنا في جواز بيع أو فساد ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية وإن كان يخرجها مخرج المعلوم فقد اريد به الخصوص لأنهم متفقون على حظر كثير من البياعات نحو بيع ما لم يقبض وبيع ما ليس عند الإنسان وبيع الغرر والمجاهيل وعقد البيع على المحرمات من الأشياء وقد كان لفظ الآية يوجب جواز هذه البياعات وإنما خصت منها بدلائل إلا أن تخصيصها غير مانع اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم يتم الدلالة على تخصيصه وجائز أن يستدل بعمومه على جواز البيع الموقوف لقوله تعالى ﴿ وأحل الله البيع ﴾ والبيع اسم للإيجاب والقبول وليست حقيقته وقوع الملك به لما قد لا ترى أن البيع الموقوف على شرط خيار المتبايعين لم يوجب ملكا وهو بيع والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكانه وقوله تعالى ﴿ وحرم الربا ﴾ حكاه ما قدمناه من الأجمال والوقف على ورود البيان فنرى ما هو بيع ومنه ما ليس ببيع وهو ربا أهل الجاهلية وهو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض وفي سياق الآية ما لا يجب تخصيصه من ما هو ربا من البياعات من عموم قوله تعالى ﴿ وأحل الله البيع ﴾ وظن الشافعي أن لفظ الربا لما كان جملا أنه يوجب أجمال لفظ البيع وليس كذلك عندنا لأن ما لا يسمى ربا من البياعات حكم المعلوم جار فيه وإنما يجب الوقوف فيما شككنا أنه ربا وليس ربا فاما ما تيقنا أنه ليس ربا فغير جائز الاعتراض عليه بآية تحريم الربا وقد بينا ذلك في أصول الفقه واما قوله تعالى ﴿ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ﴾ حكاية عن المعتدين لإباحته من الكفار فزعموا أنه لا فرق بين الزيادة الماخوذة على وجه الربا وبين سائر الأرباح المكتسبة بضرر البياعات وجعلها ما وضع الله امر الشرعة عليه من مصالح الدين والدنيا فذهبهم الله على جهلهم واخبر عن حالهم يوم القيامة وما يحل بهم من عقابه قوله تعالى ﴿ وأحل الله البيع ﴾ يحتاج به في جواز بيع ما لم يره المشتري ويحتاج فيمن اشترى حنطة بخنطة فيمن امتساواة أنه لا يبطل بالافتراق قبل القبض وذلك لأنه معلوم من ورود اللفظ لزوم أحكام البيع وحقوقه من القبض والتصرف والملك وما جرى مجرى ذلك فاقضى ذلك بقاء هذه

الاحكام مع ترك التقايل وهو كقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) المراد تحريم الاستمتاع بهن هو محتج ايضا لذلك بقوله تعالى (لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الان تكون تجارة عن تراض منكم) من وجبت احدهما اقتضاء من اباحة الاكل قبل الافتراق وبعده من غير قبض والاخر اباحة كله لمشتريه قبل قبض الآخر بعد الفارقة واما قوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فاتقهى فله ما سلف وامره الى الله) فالمعنى فيه ان من افرج بعد النهى فله ما سلف من المقبوض قبل نزول تحريم الربا ولم يرد به ما لم يقبض لانه قد ذكر في نسق التلاوة حظر ما لم يقبض منه وابطاله بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطال الله من الربا ما لم يكن مقبوضا وان كان معقودا قبل نزول التحريم ولم يتعقب بالتسرع ما كان منه مقبوضا بقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فاتقهى فله ما سلف) وقد روى ذلك عن السدى وغيره من المفسرين وقال تعالى (وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطال منه ما بقى ما لم يقبض ولم يبطل المقبوض ثم قال تعالى (وان تبتم فلكنم رؤس اموالكم) وهو تأكيد لابطال ما لم يقبض منه واخذ رأس المال الذي لا رافيه ولا زيادة وروى عن ابن عمر وجابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في خطبته يوم حجة الوداع بمكة وقال جابر بمرقات ان كل ربا كان في الجاهلية فهو موضوع واول ربا اضهره ربا المباس بن عبد المطلب فكان فعله صلى الله عليه وسلم موافقا للمعنى الآية في ابطال الله تعالى من الربا ما لم يكن مقبوضا وامضاءه ما كان مقبوضا وفيما روى في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم ضرب من الاحكام احدها ان كل ما طرأ على عقد البيع قبل القبض مما يوجب تحريمه فهو كالموجود في حال وقوعه وما طرأ بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك المقدم لم يوجب فسخه وذلك نحو النصرافيين اذا تبايعا عبدا بخمر فالبيع جائز عندنا وان اسلم احدهما قبل قبض الآخر يبطل العقد وكذلك لو اشترى رجل مسلم صيدا ثم احرم البائع او المشتري يبطل البيع لانه قد طرأ عليه ما يوجب تحريم العقد قبل القبض كما ابطال الله تعالى من الربا ما لم يقبض لانه طرأ عليه ما يوجب تحريمه قبل القبض وان كانت الخمر مقبوضة ثم اسلمها او احرم ما لم يبطل البيع كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين انزل التحريم فهذا جائز في نظائره من المسائل ولا يلزم عليه ان يقتل العبد المبيع قبل القبض ولا يبطل البيع والمشتري اتباع الجاني من قبل انه لم يطرأ على العقد ما يوجب تحريم العقد لان العقد باق على هيئته التي كان عليها والقيمة قائمة مقام المبيع وانما يعتبر المبيع والمشتري الخيار بحسب وفيه دلالة على ان هلاك

المبيع في يد البائع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقود هو قول اصحابنا
والشافعي وقال مالك لا يبطل والتمن لازم للمشتري اذا لم يمنعه ودلالة الآية ظاهرة
على ان قبض المبيع من تمام البيع وان سقوط القبض يوجب بطلان العقد وذلك
لان الله تعالى لما اسقط قبض الرضا بطل العقد الذي عقده وامر بالانقضاء على رأس
المال فدل ذلك على أن قبض المبيع من شرائط صحة العقد وانه متى طرأ على العقد
ما يسقطه أو يوجب ذلك بطلانه * وفيها الدلالة على أن العقود الواقعة في دار الحرب اذا
ظهر عليها الامام لا يعترض عليها بالقسح وان كانت معقودة على فساد لانه معلوم أنه قد
كان بين نزول الآية وبين خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ووضعه الرضا الذي لم يكن
مقبوضا عنه ومن عقود الرضا بمكة قبل الفتح ولم يتعقبها بالقسح ولم يعزما كان منها
قبل نزول الآية كما كان منها بعد نزولها فدل ذلك على أن العقود الواقعة في دار الحرب
بينهم وبين المسلمين اذا ظهر عليها الامام لا يقسح منها ما كان مقبوضا وقوله تعالى (فمن
جاءهم عظة من ربه فانتهى فله ما سلف) يدل على ذلك أيضا لانه قد جعل له ما كان
مقبوضا عنه قبل الاسلام * وقد قيل أن معنى قوله تعالى (فله ما سلف) من ذنوبه على
معنى أن الله يفرهاله وليس هذا كذلك لان الله تعالى قد قال (وأمره الى الله) يعني فيما
يستحقه من عقاب أو ثواب فلم يعلمنا حكمه في الآخرة ومن جهة أخرى أنه لو كان هذا
مرادهم ليلتف به ما ذكرنا فيكون على الامر من جميع الاحتمال لما يفر الله ذنوبه ويكون
له المقبوض من ذلك قبل اسلامه وذلك يدل على أن بيعات أهل الحرب كلها ماضية اذا
أسلموا بعد التقاضي فيها لقوله تعالى (فله ما سلف وأمره الى الله) وقوله عز وجل (يا أيها
الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الرضا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب
من الله ورسوله) قال أبو بكر محتمل ذلك معنيين أحدهما ان لم تقبلوا أمر الله تعالى
ولم تنقادوا له والثاني ان لم تذرُوا ما بقى من الرضا بعد نزول الامر بتركه فاذنوا بحرب
من الله ورسوله وان اعتقدوا تحريمه وقد روى عن ابن عباس وقنادة والربيع بن أنس
فيمن أرى أن الامام يستتيه فان تاب والاقتله وهذا محمول على أن يفعله مستحله
لانه لا خلاف بين أهل العلم أنه ليس بكافر اذا اعتقد تحريمه * وقوله تعالى (فاذنوا
بحرب من الله ورسوله) لا يوجب كفارهم لان ذلك قد يطلق على مادون الكفر من
المعاصي قال زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر رأى معاذا يبيح فقال ما يبيحك فقال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اليسير من الرضا شرك ومن هادى أولياء الله فقد
بارز الله بالحاربة فاطلق اسم الحاربة عليه وان لم يكفر وروى أسباط عن السدي عن

صبيح مولى أم سلمة عن زيد بن أرقم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلى وفاطمة
والحسن والحسين رضى الله عنهم أن أحرب بأن حاربتم سلم لمن سالمتم وقال تعالى (إنما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا) والفقهاء متفقون على أن
ذلك حكم جار في أهل الملة وإن هذه السمة تلحقهم بإظهارهم قطع الطريق وقد دل على أنه
جائز إطلاق اسم المحاربة لله ورسوله على من عظمت معصيته وفعلها بجارها وإن
كافت دون الكفر وقوله تعالى (فاذنوا بحرب من الله ورسوله) أخبار منه بمعصية
وأنه يستحق بها المحاربة عليها وإن لم يكن كافرا وكان ممنعاً على الإمام فأن لم يكن ممنعاً
عاقبه الإمام بمقدار ما يستحقه من التعزير والردع وكذلك يقضى أن يكون حكم سائر
المعاصي التي أوعدها الله عليها العقاب إذا أصر الإنسان عليها وجار بها وإن كان ممنعاً
حارب عليها هو ومتبعوه وقوتوا حتى يفتوها وإن كانوا غير ممنعين عاقبهم الإمام
بمقدار ما يرى من العقوبة وكذلك حكم من يأخذ أموال الناس من المصلطين الظلمة
وأخذى الضرر أثب وأوجب على كل المسلمين قتالهم وقتلهم إذا كانوا ممنعين وهؤلاء
أعظم جرماً من آكل الربا لانتهاكهم حرمة النبي وحرمة المسلمين جميعاً وآكل الربا إنما
انتهاك حرمة الله تعالى في أخذ الربا ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة لانه أعطاه بطيبة
ففسه وأخذوا الضرائب في معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهى الله تعالى وحرمة
المسلمين إذ كانوا يأخذونه جبراً وقهراً لا على تاول ولا شبهة فإذن لمن علم من المسلمين
أصرارهم على ما هم عليه من أخذ أموال الناس على وجه الضريبة أن يقتلهم كيف
أمكنه قتلهم وكذلك أتباعهم وأعوانهم الذين بهم يقومون على أخذ الأموال. وقد كان
أبو بكر رضى الله عنه قاتل ما نعى الزكاة وافتقه من الصحابة إياه على شيئين أحدهما الكفر
والآخر منع الزكاة وذلك لأنهم امتنعوا من قبول فرض الزكاة ومن أدائها فانظمو
به معنيين أحدهما الامتناع من قبول أمر الله تعالى وذلك كفر والآخر الامتناع من أداء
الصدقات المفروضة في أموالهم إلى الإمام فكان قتاله إياهم للدين جميعاً ولذلك قال
لومنعوني عقالا وفي بعض الاخبار عن أقالما كانوا يؤذونه إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم لقاتلتهم عليه فأنما قلنا أنهم كانوا كفاراً ممنعين من قبول فرض الزكاة لأن
الصحابة سموهم أهل الردة وهذه السمة لازمة لهم إلى يومنا هذا وكانوا سبوا أنفسهم
وذرايعهم ولولم يكونوا مرتدين لمسار فيهم هذه السيرة وذلك شيء لم يختلف فيه
الصدر الاول ولا من بعدهم من المسلمين أعنى أن القوم الذين قاتلهم أبو بكر كانوا
أهل ردّة فلقم على أكل الربا إن كان مستحلّاه فهو كافر وإن كان ممنعاً بجماعة

تعضده سار فيهم الامام بسيرته في أهل الردة ان كانوا قبل ذلك من جملة أهل الملة وان
اعترفوا بتجرعه وفعله غير مستحايين له فانهم الامام ان كانوا ممنوعين حتى يتوبوا
وان لم يكونوا ممنوعين ردعهم عن ذلك بالضرب والحبس حتى يتوبوا * وقد روى أن
النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى أهل نجران وكانوا ذمة نصارى اما أن تذروا الربا
واما أن تأذوا بحرب من الله ورسوله وروى أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثني
أيوب الدمشقي قال حدثني سعدان بن يحيى عن عبد الله بن أبي حميد عن أبي مليح الهذلي
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح أهل نجران فكتب اليهم كتابا في آخره على أن
لا تأكلوا الربا فأن كل الربا فذمتي منه بريئة فقوله تعالى (فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب
من الله ورسوله) عقيب قوله (يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا) هو
عائده عليهما جميعا من رد الأمر على حاله ومن الإقامة على كل الربا مع قبول الأمر فن رد
الأمر قوتل على الردة ومن قبل الأمر وفعله محرما له قوتل على تركه ان كان ممنوعا ولا
يكون مرتدا وان لم يكن ممنوعا من الحرب والضرب على ما يرى الامام * وقوله تعالى
(فأذنوا بحرب من الله ورسوله) اعلام بأنهم ان لم يفعلوا أمر وابه في هذا الآية فهم
محاربون لله ورسوله وفي ذلك أخبار منه بمقدار عظم الجرم واهم يستحقون
به هذه السمة وهي أن يسموا محاربين لله ورسوله وهذه السمة يفتورها
معنيان احدهما الكفر اذا كان مستحلا والآخر الإقامة على اكل الربا مع اعتقاد
التحريم على ما بيناه ومن الناس من يحمله على انه اعلام منه بأن الله تعالى يأمر رسوله
والمؤمنين بمحاربةهم ويكون اذا لم بالحرب حتى لا يؤتوا على غرة قبل العلم بها
كقوله تعالى (واما تخافن من قوم خيانة فاقبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين)
فاذا حمل على هذا الوجه كان الخطاب بذلك متوجها اليهم اذا كانوا ذوي منعة واذا
حملناه على الوجه الاول دخل كل واحد من فاعلي ذلك في الخطاب وتناول الحكم المذكور
فيه فهو أولى . قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) فيه تأويلان احدهما
وان كان ذو عسرة فغرمالك فظرة الى ميسرة والثاني على ان المكتفية باسمها على
معنى وان وقع ذو عسرة وان وجد ذو عسرة كقول الشاعر

فدى لبني هيبان رحلى وفاقتي اذا كان يوم ذكوا كاشبه

معناه اذا وجد يوم كذلك * وقد اختلف في معنى قوله (وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة) فروى عن ابن عباس وشرحوا برأيه في الربا خاصة وكان شرح محبس

المعسر في غيره من الديون وروى عن ابراهيم والحسن والريبع بن خيثم والضحاك انه في سائر الديون وروى عن ابن عباس رواية اخرى مثل ذلك وقال آخرون ان الذي في الآية انظار المعسر في الربا وسائر الديون في حكمه قياسا عليه * قال أبو بكر لما كان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) محتملا أن يكون شاملا لسائر الديون على ما بينا من وجه الاحتمال ولتاويل من تأوله من السلف على ذلك اذ غير جائز أن يكونوا تأولوه على ما لا احتمال فيه وجب حمله على العموم وان لا يقتصر به على الربا لا بدلالة لما فيه من تخصيص لفظ العموم من غير دلالة * فان قيل لما كان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) غير مكنتف بنفسه في افادة الحكم وكان متضمنا لما قبله وجب أن يكون حكمه مقصورا عليه قيل هو كلام مكنتف بنفسه لما في نحوه من الدلالة على معناه وذلك لان ذكر الاعسار والانظار قد دل على دين تجب المطالبة به والانظار لا يكون الا في حق قد ثبت وجوبه وصحت المطالبة به اما عاجلا واما آجلا فاذا كان في مضمون اللفظ دلالة على دين يتعلق به في حكم الانظار اذا كان ذو عسرة كان اللفظ مكنتفا بنفسه ووجب اعتباره على عمومه ولم يجب الاقتصار به على الربا دون غيره : وزعم بعض الناس بمن نصر هذا القول الذي ذكرناه ان هذا لا يجوز ان يكون في الربا لان الله تعالى قد ابطله فكيف يكون منظرا به قالوا لوجب ان تكون الآية عامة في سائر الديون وهذا الحجاج ليس بشيء لان الله تعالى انما ابطال الربا هو الزيادة المشروطة ولم يبطل رأس المال لانه قال (وذروا ما بقي من الربا) والربا هو الزيادة ثم قال (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) ثم عقب ذلك بقوله (وان كان ذو عسرة) يعني سائر الديون ورأس المال احدها وابطال ما بقي من الربا لم يبطل رأس المال بل هو دين عليه يجب ادائه : فان قيل اذا كان الانظار مأمورا به في رأس المال فهو وسائر الديون سواء قيل له انما كلامنا فيما شمله العموم من حكم الآية فان كان ذلك في رأس مال الربا فلم يتناول غيره من طرق النص وانما يتناول من جهة العموم للعمى فيحتاج حينئذ الى دلالة من غيره في اثبات حكمه وردة الى المذكور في الآية بمعنى مجمعها وليس الكلام بينك وبين الخصم من جهة القياس وانما اختلفت في عموم الآية وخصوصها والكلام في القياس ورد غير المذكور الى المذكور ومسئلة اخرى * وقوله تعالى (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) قد اقتضى ثبوت المطالبة لصاحب الدين على المدين وجوازا خذ رأس مال نفسه منه بغير رضاه لانه تعالى جعل اقتضاه ومطالبة

من غير شرط رضى المطلوب وهذا يوجب ان من له على غيره دين فطالب به فله اخذه
منه شاء ام ابى وبهذا المعنى ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قالت له: ندان
اباسفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكتفي بي وولدي فقال خذى من مال أبى سفيان
ما يكتفيك وولدك بالمعروف فاباح لها اخذ ما استحقته على أبى سفيان من النفقة من غير
رضى أبى سفيان وفى الآية دلالة على ان الغريم متى امتنع من اداء الدين مع الامكان
كان ظالمًا ودالته على ذلك من وجهين احدهما قوله تعالى (وان تبتم فلکم رؤس
اموالکم) فجعل له المطالبة برأس المال وقد تضمن ذلك امر الذى عليه الدين بقضائه
وترك الامتناع من ادائه فانه متى امتنع منه كان له ظالمًا ولا سم الظلم مستحقًا واذا كان
كذلك استحق العقوبة وهى الحبس والوجه الآخر من الدلالة عليه قوله تعالى فى
نسق التلاوة (لا تظلمون ولا تظلمون) يعنى والله اعلم لا تظلمون باخذ الزيادة ولا
تظلمون بالنقصان من رأس المال فدل ذلك على انه متى امتنع من اداء جميع رأس المال
اليه كان ظالمًا له مستحقًا للعقوبة * واتفق الجميع على انه لا يستحق العقوبة بالضرب
فوجب أن يكون حبسًا لاتفاق الجميع على ان ما عدا من العقوبات ساقط عنه فى احكام
الدنيا وقدر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل ما دلت عليه الآية وهو ما حدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال حدثنا عبد الله
ابن المبارك عن وري بن أبى ذئبة عن محمد بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لى الواجد يحل عرضه وعقوبته قال ابن المبارك يحل
عرضه يغلف له وعقوبته يحبس وروى ابن عمر وجابر وابو هريرة عن النبي ﷺ انه قال
مطل الغنى ظلم واذا احيل احدكم على ملى فليحتل فجعل مطل الغنى ظلمًا والظالم لا محالة
مستحق العقوبة وهى الحبس لاتفاقهم على انه لم يرد غيره وحدثنا محمد بن بكر قال
حدثنا ابو داود قال حدثنا معاذ بن اسد قال اخبرنا النضر بن شميل قال اخبرنا فاهر ماس
ابن حبيب رجل من أهل البادية عن ابيه عن جده قال اتيت النبي ﷺ ففرمى فقال لى
الزمه ثم قال يا اخا بنى عيم ما تريد أن تفعل بأسيرك وهذا يدل على ان له حبس الغريم لان
الاسير يحبس فلما سماه اسير الدل على ان له حبسه وكذلك قوله لى الواجد يحل عرضه
وعقوبته والمراد بالعقوبة هنا الحبس لان احدا لا يوجب غيره واختلف الفقهاء فى
الحال التى توجب الحبس فقال اصحابنا اذا ثبت عليه شيء من الديون من اى وجه ثبت
فانه يحبس شهرين أو ثلاثة ثم يسئل عنه فان كان موثرًا تركه فى الحبس ابدًا حتى يقضيه

وان كان معصرا خلى سبيله وذكر ابن رستم عن محمد بن أبي حنيفة ان المطلوب اذا قال اني معصرا واطم اليئنة على ذلك أو قال فسل عني فلا يسأل عنه احدا وحسبه شهرين أو ثلاثة ثم يسأل عنه الا أن يكون معروفا بالمعصرا فلا يحبس و ذكر الطحاوي عن أحمد ابن أبي هريرة قال كان منأخرو اصحابنا منهم محمد بن شعاع يقولون ان كل دين كان أصله من مال وقع في يدي المدين كائنان البيطات والعروض ونحوها فانه يحبس به وما لم يكن أصله من مال وقع في يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة لم يحبس به حتى يثبت وجوده وملاؤه وقال ابن أبي ليلى يحبس في الديون اذا اخبر ان عنده مالا وقال مالك لا يحبس الحر ولا العبد في الدين ولا يستبرأ امرء فان اتهم انه قد خبا ما لاجسبه وان لم يجد له شيئا لم يحبس به وخلاه وقال الحسن بن حي اذا كان موسرا حبس وان كان معصرا لم يحبس وقال الشافعي اذا ثبت عليه دين بيع مظاهر ودفع ولم يحبس فان لم يظهر حبس وبيع ما قدر عليه من ماله فان ذكر عمره قبلت منه البيئنة بقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) واحلفه مع ذلك بالله ومنع غرماءه من لزومه قال أبو بكر انما قال اصحابنا انه يحبس في اول ما ثبت عند القاضي دينه لما دللنا عليه من الآية والامر على كونه ظالما في الامتناع من قضاء ما ثبت عليه وانه مستحق للعقوبة متى امتنع من اداء ما وجب عليه قالوا يجب بقاء العقوبة عليه حتى يثبت زوالها عنه بالاعسار * فان قيل انما يكون ظالما اذا امتنع من اداائه مع الامكان لان الله تعالى لا يذمه على ما لم يقدره عليه ولم يمكنه منه ولتلك شرط النبي ﷺ الوجود في استحقاق العقوبة بقوله الى الواجد يحل عرضه وعقوبته واذا كان شرط استحقاق العقوبة وجود المال الذي يمكنه اداؤه منه فغير جائز حبسه وعقوبته الا بعد أن يثبت انه واجد متمتع من اداء ما وجب عليه وليس ثبوت الدين عليه علما لامكان اداائه على الدوام اذ جائز ان يحدث الاعسار بعد ثبوت الدين قيل له اما الديون التي حصلت ابدالها في يده فقد علمنا يسارها بادائها يقينا ولم نعلم اعساره بها فوجب كونه باقيا على حكم اليسار والوجود حتى يثبت الاعسار واما ما كان لزمه منها من غير بدل حصل في يده يمكنه اداؤه فان دخوله في المقد الذي ألزمه ذلك اعتراف منه بلزومه اداؤه وتوجه المطالبة عليه بقضائه ودعواه الاعسار به بمنزلة دعوى التاجيل للموسر فهو غير مصدق عليه ولتلك سوى اصحابنا بين الديون التي قد علم حصول ابدالها في يده وبين ما لم تحصل في يده اذ كان دخوله في العقد الموجب عليه ذلك الدين اعترافا منه

بازوم الاداء وثبت حق المطالبة للمطالب وذلك لان كل متعاقدين دخلا في عقد
فدخولهما فيه اعتراف منهما بازوم موجب المقدم من الحقوق وغير مصدق بهذا العقد
واحد منهما على نفي موجه ومن أجل ذلك قلنا ان ذلك يقتضي اعترافهما بمصاحته
اذ كان ذلك مضمنا لازوم حقوقه وفي تصديقه على فسادته نفي ما ذكره بظاهر العقد ولا
فعل خلافا بين أهل العلم في ان مدعى الفساد منهما يمدو وقوع العقد بينهما ومحتته في
الظاهر غير مصدق عليه وان القول قول مدعى الصحة منهما وفي ذلك دليل على صحة
ما ذكره فامن ان من ازم نفسه ديناً بعقد عقده على نفسه انه يلزمه ادائه ومحكوم عليه
بائه موسره وغير مصدق على الاعسار المسقط عنه المطالبة كما لا يصدق على التاجيل
بعده ثبوته عليه حالا وانما قال أحبا بانه يحبس في أول ما يرغمه الى القاضى اذا طلب
ذلك الطالب ولا يستل عنه من قبل انه توجهت عليه المطالبة بادائه ومحكوم له باليسار
في قضاءه فالواجب أن يستبرأ أمره به اذا جاز ان يكون له مال قد ضاها لا يقف عليه
غيره فلا يوقف بذلك على اعساره فينبغي له أن يحبس استظهارا لما عصى أن يكون
عنده اذ كان في الاغلب انه ان كان عنده شيء آخر اضجره الحبس والجاه الى اخره
فاذا حبسه هذه المدة فقد استظهر في الغالب حينئذ يستل عنه لانه جائز أن يكون هناك
من يعلم يساره سرا فاذا ثبت عنده اعساره خلاه من الحبس وقد روي عن شريح انه
كان يحبس المعسر في غير الربا من الديون فقال له معسر قد حبسه قال الله تعالى (وان كان
ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) فقال شريح (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها)
والله لا يأمر فاشئ ثم بعد بنا عليه وقد قدمنا ذكر مذهب شريح في تأويل الآية وان
قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) مقصور على الربا دون غيره وان
غيره من الديون لا يختلف في الحبس فيها الموسر والمعسر ويشبه أن يكون ذهب في
ذلك الى انه لا سبيل لنا الى معرفة الاعسار على الحقيقة اذا جاز أن يظهر الاعسار وحقيقة
امره اليسار فقتصر بحكم الانظار على رأس مال الربا الذي نزل به القرآن وحمل ما عداه
على موجب عقد المداينة من لزوم القضاء وتوجه المطالبة عليه بالاداء وقد بينا وجه
فساد هذا القول بما قد دللنا عليه من مقتضى عموم اللفظ لسائر الديون ومع ذلك فلو
كان نص التنزيل واردا في الربا دون غيره لكان سائر الديون بمنزلة قياساعليه اذ لا
فرق في حال اليسار بينهما في صحة لزوم المطالبة بهما ووجوب أدائها فوجب أن
لا يختلفا في حال الاداء في سقوط الحبس فيها دونه فاما قوله تعالى (ان الله يأمركم أن

تؤدوا الامافات الى أهلها) واحتجاج شريح به في حبس المطلوب فان الآية انما هي في
الاعيان الموجودة في يده لغيره فعليه أدائه وأما الديون المضمونة في ذمته فانما
المطالبة بها معلقة بإمكان أدائها فمن كان معسرا فان الله لم يكلفه الامافات كما كفاه قال الله
تعالى (لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا) فاذ لم يكن مكلفا
لادائها لم يحجز أن يحبس بها * فان قيل ان الدين من الامافات لقوله تعالى (فان آمن بعضكم
بعضا فليؤد الدين أو عن أمانته) وانما يريد به الدين المذكور في قوله تعالى (يا أيها الذين
آمنوا اذا تدابرتم بين الدين الى أجل مسمى فاكتبوه) * قيل له ان كان الدين مرادا بقوله
تعالى (ان الله يامركم أن تؤدوا الامافات الى أهلها) فان الامر بذلك توجه اليه على شريطة
الامكان لما وصفنا من أن الله تعالى لا يكلف أحدا ما لا يقدر عليه ولا يتسع لفعله وهو
محكوم له من ظاهر اعساره أنه غير قادر على أدائه ولم يكن شريح ولا أحد من السلف يخفى
عليهم ان الله لا يكلف أحدا ما لا يقدر عليه بل كانوا عاينين بذلك ولكنه ذهب عندي
واقه أعلم الى أنه لم يتيقن وجود ذلك ويجوز أن يكون قادرا على أدائه مع ظهور
اعساره فلذلك حبسه * واختلف أهل العلم في الحكم اذا ثبت عنده اعساره
وأطلقه من الحبس هل يجوز للطالب وبين فرومه فقال أصحابنا للطالب
ان يلزمه وذكر ابن رستم عن محمد قال والمزوم في الدين لا يمنع من دخول منزله للغذاء
والنفاط والبول فان اعطاه الذي يلزمه الغذاء وموضع الخلاء فله ان يمنع من اتيان
منزله وقال غيرهم منهم مالك والشافعي ليس له ان يلزمه وقال الليث بن سعد يؤجر الحر
المعسر فيقضى دينه من أجرته ولا نعلم أحدا قال بمثل قوله الا الزهري فان الليث بن
سعد روى عن الزهري قال يؤجر المعسر بما عليه من الدين حتى يقضى عنه والذي يدل
على ان ظهور الاعسار لا يسقط عنه الزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن
عروة عن ابيه عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى من امرأتي بغير الى
اجل فلما حل الاجل جاءه يتقاضاه فقال جئتنا وما عندنا شيء ولكن اقم حتى تأتي
الصدقة فجعل الاعرابي يقول واغدراه فهم به عمر فقال صلى الله عليه وسلم دعها فان
لصاحب الحق مقالا فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه ليس عنده شيء ولم يمنعه
الاقتضاء وقال ان لصاحب الحق مقالا فدل ذلك على ان الاعسار بالدين غير مانع
اقتضاءه وفرومه به وقوله اقم حتى تأتي الصدقة يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم
انما اشترى البعير للصدقة لان نفسه لانه لو كان اشتراه لنفسه لم يكن ليقضيه من ابل

الصدقة لانه لم يكن يحمل له الصدقة فهذا يدل على ان من اشترى لغيره يلزمه من
ما اشترى وان حقوق المقدمة متعلقة به هو ان المشتري له لان النبي صلى الله عليه وسلم لم
يمنع اقتضاه ومطالبتة به وهو في معنى الحديث الذي رواه ابو رافع ان النبي صلى الله
عليه وسلم استسلف بكر اسم قضا من اهل الصدقة لان السلف كان ديناً على مال الصدقة
وروى في خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لصاحب الحق اليد واللسان
رواه محمد بن الحسن وقال في اليد اللزوم وفي اللسان الاقتضاء * وحدثننا من لا اثم في
الرواية قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا محمد بن يحيى قال حدثنا ابراهيم بن حمزة قال
حدثنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن ابي عمر عن عكرمة عن ابن عباس ان رجلاً ثم غرماً
له عشرة دنانير فقال له والله ما عندي شيء اقضيه اليك اليوم قال والله لا افرقك حتى
تقضي او تأتيني بحميل يتحمل عنك قال والله ما عندي قضاء ولا اجد من يتحمل عني
قال فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان هذا ثمني فاستنظرته
شهر او احداً فابي حتى اقضيه او آتية بحميل فقلت والله ما اجد حميلاً ولا عندي قضاء
اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تنظره شهر او احداً قال لا قال فانا حمل بها
فتحمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب الرجل فانه بقدر ما وعده فقال له
رسول الله صلى الله عليه وسلم من اين اصبحت هذا الذهب قال من معدن قال اذهب فلا
حاجة لنا فيها ليس فيها خير فقضى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا الحديث
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمنعه من ثروته مع حلفه بالله ما عنده قضاء * وحدثننا
من لا اثم في الرواية قال حدثنا عبد الله بن علي بن الجارود قال حدثنا ابراهيم بن ابي بكر
ابن ابي شيبه قال حدثنا ابن ابي عبيدة قال حدثنا ابي عن الامم عن ابي صالح عن ابي
سعيد الخدري قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه تمراً كان عليه
وشدد عليه الاعرابي حتى قال له اخرج عليك الا قضيتني فافترسه الصحابة فقالوا له
ويحك اأندري من تكلم فقال لهم اني طالب حق فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم هلا
مع صاحب الحق كنتم ثم ارسل الى خولة بنت قيس فقال لها ان كان عندك تمر فاقضينا
حتى يا نبتنا تمر فقضيتك فقالت نعم يا ابي ائت واى يا رسول الله فاقضسته فقضى
الاعرابي واطعمه فقال او فتيانا وفي الله لك فقال اولئك خيار الناس انما لا قدست
امة لا يؤخذ الضعيف منها حق غير متعمم فلم يكن عند النبي صلى الله عليه وسلم ما يقضيه
ولم ينكر على الاعرابي مطالبتة واقتضاه بذلك بل انكر على الصحابة اقتحام اياه وقال

هلامع صاحب الحق كنتم * وهذا يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعمار دون ان
 ينظره الطالب ويدل عليه ايضا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن العباس
 المؤدب قال حدثنا عفان بن مسلم قال حدثنا عبد الوارث عن محمد بن جحادة عن ابن
 بريدة عن ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من انظر معسرا فله
 صدقة ومن انظر معسرا فله بكل يوم صدقة فقلت يا رسول الله سمعتك تقول من انظر
 معسرا فله صدقة ثم سمعتك تقول له بكل يوم صدقة قال من انظر معسرا قبل ان يحل
 الدين فله صدقة ومن انظره اذا حل الدين فله بكل يوم صدقة وحدثنا عبد الباقي قال
 حدثنا محمد بن علي بن عبد الملك بن المراج قال حدثنا ابراهيم بن عبد الله الهروي قال
 حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا سعيد بن حجة الاسدي قال حدثني عباد بن الوليد
 ابن عباد بن الصامت انه سمع ابا اليسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من انظر
 معسرا او وضع له اظله الله يوم لا ظل الا ظله فقوله في الحديث الاول من انظر معسرا
 فله بكل يوم صدقة يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعمار دون انظار الطالب اياه
 لانه لو كان منظرا بغير انظاره لما صح القول بان من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة اذ غير
 جائز ان يستحق الثواب الا على فعله فاما من قد صار منظرا بغير فعله فانه يستحيل ان
 يستحق الثواب بالانظار وحديث ابي اليسر يدل على ذلك ايضا من وجهين احدهما
 ما اخبر عنه من استحقاق الثواب بافتقاره والثاني انه جعل الانظار بمنزلة الخط
 ومعلوم ان الخط لا يقع الا بفعله فكذلك الانظار وهذا كله يدل على ان قوله تعالى
 (فنظرة الى ميسرة) ينصرف على احد وجهين اما ان يكون وقوع الانظار هو تخليته من
 الحبس وترك عقوبته اذ كان غير مستحق لها لان النبي صلى الله عليه وسلم
 انما جعل مطل الفتي ظمنا فاذا ثبت اعساره فهو غير ظالم بترك القضاء فامر الله
 بانظاره من الحبس فلا يوجب ذلك ترك زومه او ان يكون المراد النذب والارشاد
 الى انظاره بترك زومه ومطالنته فلا يكون منظرا الا بنظرة الطالب بدلالة الاخبار
 التي اوردها * فان قال قائل الزوم بمنزلة الحبس لافرق بينهما لانه في الحالين ممنوع
 من التصرف * قيل له ليس كذلك لان الزوم لا يمنع التصرف فامامنا ان
 يكون معه من قبل الطالب من يراعي امره في كسبه وما يستقيده فيترك له مقدار
 القوت ياخذ الباقي قضاء من دينه وليس في ذلك ايجاب حبس ولا عقوبة وروى
 مروان بن معاوية قال حدثنا ابو مالك الاشجعي عن ربه بن حراش عن حذيفة قال

قال رسول الله ﷺ ان الله يقول لعبده من عباده ما عملت قال ما عملت لك كثير عمل
أرجوك به من صلاة ولا صوم غير أنك كنت أعطيتني فضلا من مال فكنت أخالط الناس
فأيسر على الموسر وانظر المعسر فقال الله عز وجل نحن أحق بذلك منك تجاوزوا عن
عبدى فغفر له فقال ابن مسعود هكذا سمعنا من رسول الله ﷺ وهذا الحديث أيضا
يدل على مثل ما دللت عليه الاخبار المتقدمة من أن الانظار لا يقع بنفس الاعصار لانه
جمع بين انظار المعسر والتيسير على الموسر وذلك كله مندوب اليه غير واجب واحتج
من حال بينه وبين ثروته اذا أعسر وجعله منظارا بنفس الاعصار بما رواه الليث بن سعد
عن بكير عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري أن رجلا أصيب على عهد رسول
الله ﷺ في غار ابتاعها فكثر دينه فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فتصدق الناس
عليه فلم يبلغ ذلك فاء دينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا ما وجدتم ليس
لكم الا ذلك فاحتج القائل بما وصفنا بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لكم الا ذلك وان
ذلك يقتضى نفى الزوم فيقال له معاوم أنه لم ير دسقوط دينهم لانه لا خلاف أنه متى
وجد كان الغرماء أحق بما فضل عن قوته واذا لم ينف بذلك بقاء حقوقهم في ذمته
فكذلك لا يمنع بقاء ثروتهم له ليستوفوا دينهم مما يكسبه فاضلا عن قوته وهذا هو
معنى الزوم الا لا يختلف في ثبوت حقوقهم فيما يكسبه في المستقبل فقد اقتضى
ذلك ثبوت حق الزوم لهم ولم ينف ذلك بقوله ﷺ ليس لكم الا ذلك كما لم ينف بقاء
حقوقهم فيما يستفيد وقول النبي ﷺ في الاخبار التي ذكرنا من انظار المعسر وما ذكر
من ترغيب الطالب في انظاره يدل على جواز التأجيل في الديون الحاله الواجبة عن
الفصوب والبيوع وزعم الشافعي أنه اذا كان حالا في الاصل لا يصح التأجيل به وذلك
خلاف الآثار التي قدمنا لانها قد اقتضت جواز تأجيله وبين ذلك حديث ابن ريدة
فيمن أجل قبل أن يحمل أو بعد ما حمل وقد تقدم سنده وحد ثنا محمد بن بكر قال حدثنا
أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا أبو الاحوص عن سعيد بن مسروق
عن الشعبي عن سمعان عن سمرة بن جندب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ههنا أحد من بني فلان فلم يجبه أحد ثم قال ههنا أحد من بني فلان فلم يجبه أحد ثم
قال ههنا أحد من بني فلان فقام رجل فقال أنا يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ما منعك أن تجيبني في المرتين الاوليين اني لم أتوه بكم الا خيرا ان صاحبكم
ما سور بدينه فلقد رأيت أذى منه حتى ما احديط اليه بشيء وحد ثنا محمد بن بكر قال

حدثنا أبو داود قال حدثني سليمان بن داود المهرى النهدي قال حدثنا وهب قال حدثني
 سعيد بن أبي أيوب أنه سمع أبا عبد الله القرشي يقول سمعت أبا بردة بن أبي موسى
 الأشعري يقول عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إن أعظم الذنوب عند
 الله أن يلقاه عبد بعد الكبر التي نهى الله عنها أن يموت رجل وعليه دين لا يدع له قضاء
 وفي هذين الحديثين دليل على أن المطالبة والزوم لا يسقطان عن المصير كما لم تسقط
 عنه المطالبة بالموت وإن لم يدع له وقاه فان قيل لا يخلو هذا الرجل المدين إذا مات
 مفلسا من أن يكون مفرطاً في قضاء دينه أو غير مفرط فان كان مفرطاً فعليه المطالب
 عند الله بتفريطه كسائر الذنوب التي لم يقب منها وإن كان غير مفرط فله تعالى أن يؤاخذ
 به لأن الله لا يؤاخذ أحداً إلا بذنبه قيل له إنما ذلك فيمن فرط في قضاء دينه ثم لم يقب
 من تفريطه حتى مات مفلساً فيكون مؤاخذاً به وهذا حكم المصير بدين الآدمي لا نأ
 لا نعلم قوته من تفريطه فواجب أن يكون مطالباً به في الدنيا كما كان مؤاخذاً به عند الله
 تعالى فان قيل فينبغي أن تفرقوا بين المفرط في قضاء دينه المصير على تفريطه وبين من
 لم يفرط أصلاً وفرط ثم تاب من تفريطه فتوجبون له الزوم من فرط ولم يقب ولا تجملون
 له ذلك فيمن لم يفرط أو فرط ثم تاب قيل له لو وقفنا على حقيقة توبته من تفريطه أو
 علمنا أنه لم يكن مفرطاً في قضائه غلنا بين حكمه وحكم من ظهر تفريطه في باب الزوم
 كما اختلف حكمهما عند الله تعالى ولكننا لا نعلم أنه غير مفرط في الحقيقة لجواز أن يكون له
 مال مخبوء وقد أظهر الأعراس وكذلك المظهر لتوبته من تفريطه مع ظهور عسرة جائز
 أن يكون موصراً بأداء دينه ولا تكون لما أظهره حقيقة وإذا كان كذلك لحكم الزوم
 والمطالبة قائم عليه كما ثبتت عليه المطالبة لله تعالى بعد موته وحديث أبي قتادة أيضاً يدل
 على ذلك وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن المتوكل
 المسقلاني قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر قال
 كان رسول الله ﷺ لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتى بجيت فقال عليه دين فقالوا نعم
 ديناً إن فقال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الأتصاري هات على رسول الله ﷺ فقال صلى
 عليه رسول الله ﷺ فلما فتح الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا أولى بكل مؤمن
 من نفسه فن ترك ديناً فعل قضاؤه ومن ترك ما لا فلورثته فلو لم تكن المطالبة قائمة عليه
 إذا مات مفلساً كان لا يترك الصلاة عليه إذا مات مفلساً لأنه كان يكون بمنزلة من
 لا دين عليه وفي هذا دليل على أن الأعراس لا يسقط عنه الزوم والمطالبة وقد روى

اسماعيل بن ابراهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال كان علي بن ابي طالب اذا اتاه رجل فخر به قال هات بينة على مال احبسه فان قال في اذا ائمه قال ما انتمك من زومه
وأما قول الزهري والليث بن سعد في اجازتهما الحد واستيناء الدين من اجرة تغلاف
الآية والآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما الآية فقوله تعالى (وان كان
ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) ولم يقل فليؤجر بما عليه وسائر الاخبار المروية عن
النبي صلى الله عليه وسلم ليس في شيء منها اجارته وانما فيها أو تركه وحديث ابي سعيد
الخدري ليس لكم الا ذلك حين لم يحددوا الخير ما اخذوا. قوله عز وجل (وان تصدقوا
خير لکم ان کنتم تعلمون) يعني والله اعلم ان التصديق بالدين الذي على المعسر خير من
انظاره به وهذا يدل على أن الصدقة أفضل من القرض لان القرض انما هو دفع المال
وتأخير استرجاعه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فرض مرتين كصدقة
مرة وروى علقمة عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السلف يجرى بجرى شطر
الصدقة وروى عن عبد الله بن مسعود من قوله وعن ابن عباس مثله وعن
ابراهيم وقتادة في قوله (وان تصدقوا خير لكم) قال ابرأ من المال. ولما سمي الله
الابرار من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة لانه سمي الزكاة
صدقة وهي على ذی عسرة فلو خلى والظاهر كان واجبا جوازه عن سائر امواله التي
فيها الزكاة من عين ودين وغيره الا ان اصحابنا قالوا انما سقط زكاة المبرأ منه دون غيره
لان الدين انما هو حق ليس بعين والحق لا يجرى بجرى الزكاة مثل سكنى الدار
وخدمة العبد ونحوها وتسميته اياه بالصدقة لا توجب جوازه عن الزكاة في سائر
الاحوال ألا ترى ان الله تعالى قد سمي البراءة من القصاص صدقة في قوله تعالى
(وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الى قوله (فمن تصدق به فهو كفارة له) والمراد به
العفو عن القصاص ولا فصل خلافا بين اهل العلم ان العفو عن القصاص غير مجزي في
الكفارة وقال تعالى حاكيا عن اخوة يوسف (وجئنا ببضاعة مزجاة فواف لنا الكيل
وتصدق علينا) وهم لم يسألوه ان يتصدق عليهم بماله وانما سألوه ان يبيعهم ولا يبيعهم
الكيل لانهم كانوا امنمو ابدوا ألا ترى انهم قالوا فواف لنا الكيل وهو ما اشتروه
ببضاعتهم فاذا كان وقوع اسم الصدقة عليه لم يوجب جوازه عن الزكاة لم يكن اطلاق
اسم الصدقة على الدين علة لجوازه عن الزكاة والله تعالى اعلم

(باب عقود المداينات)

قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تدايتم بين دين الى اجل مسمى فاكتبوه) قال ابو بكر
ذهب قوم الى ان الكتاب والاشهاد على الديون الاجلة قد كافوا واجبين بقوله تعالى
(فاكتبوه) الى قوله (فاستشهدوا) شهد من رجالكم ثم نسخ الوجوب بقوله تعالى
(فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) روى ذلك عن ابى سعيد الخدرى
والشعبي والحسن وقال آخرون هي محكمة لم يفسخ منها شيء وروى حاصم الاحول
وداود بن ابى هند عن عكرمة قال قال ابن عباس لا والله ان آية الدين محكمة وما فيها فسخ
وقد روى شعبة عن فراس عن الشعبي عن ابى بردة عن ابى موسى قال ثلاثة يدهون
الله فلا يستجيب لهم رجل كافت له امر أفسيسة الخلق فلم يطلتها ورجل اعطى ماله
سفها وقد قال الله تعالى (ولا تؤثروا المال فيكم) ورجل له على رجل دين ولم
يشهد عليه به قال ابو بكر وقد روى هذا الحديث مرفوعا الى النبي ﷺ وروى
جويع عن الضحاک ان ذهب حقه لم يؤجر وان دعا عليه لم يجب لانه ترك حق الله وامره
وقال سعيد بن جبیر (وأشهدوا اذا تبايعتم) يعنى وأشهدوا على حقوقكم اذا كان فيها
اجل او لم يكن فيها اجل فاشهد على حقتك على كل حال وقال ابن جريج سئل عطاء أشهد
الرجل على ان يبيع بنصف درهم قال نعم هو تاويل قوله تعالى (وأشهدوا اذا تبايعتم)
وروى مغيرة عن ابراهيم قال يشهد لو على دستجة بقل وقد روى عن الحسن والشعبي
ان شاء أشهد وان شاء لم يشهد لقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وروى ليث عن
مجاهد ان ابن عمر كان اذا باع أشهد ولم يكتب وهذا يدل على انه رآه قد لا نه لو كان واجبا
لن كانت الكتابة مع الاشهاد لانها أمور بهما في الآية قال ابو بكر لا يخلو قوله تعالى
(فاكتبوه) الى قوله تعالى (واستشهدوا) شهد من رجالكم) وقوله تعالى (وأشهدوا
اذا تبايعتم) من أن يكون موجبا للكتابة والاشهاد على الديون الاجلة في حال نزولها
وكان هذا احكاما مستقرات ابنا الى أن ورد نسخ المجابة بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا
فليؤد الذي اؤتمن امانته) وأن يكون نزول الجميع معافان كذلك فقير جائز أن يكون
المراد بالكتابة والاشهاد الايجاب لا امتناع وروى للناسخ والمنسوخ معاف شيء
واحد اذ غير جائز نسخ الحكم قبل استقراره ولما لم يثبت عندنا تاريخ نزول هذين
الحكمين من قوله تعالى (وأشهدوا اذا تبايعتم) وقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا)
وجب الحكم بورددهما فلم يرد الامر بالكتاب والاشهاد الا مقروفا بقوله تعالى
(فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) فثبت بذلك أن الامر بالكتابة

والاشهاد فنب و واجب و ماروى عن ابن عباس من أن آية الدين محكة لم ينسخ منها
 شىء دلالة فيه على أنه رأى الاشهاد واجبا لا نه جائز أن يرد أن الجميع ورد معاف كان
 فى نسق التلاوة ما أو جب أن يكون الاشهاد ندبا و هو قوله تعالى (فإن آمن بعضكم بعضا)
 و ماروى عن ابن عمر أنه كان يشهد وعن ابراهيم و عطاء أنه يشهد على القليل كانه عندنا
 أنهم رأوه ندبا لا واجبا و ماروى عن أبي موسى ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم أحد
 من على رجل دين و لم يشهد فلا دلالة على أنه رآه واجبا ألا ترى أنه ذكر معه من له امرأة
 سيئة الخلق فلم يطلقها و لا خلاف أنه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق أن يطلقها
 و إنما هذا القول منه على أن فاعل ذلك تارك للاحتياط و التوصل الى ما جعل الله تعالى
 له فيه المخرج و الخلاص و لا خلاف بين فقهاء الامصار ان الامر بالكتابة و الاشهاد
 و الزم المذكور جميعه فى هذه الآية فنب و ارشاد الى ما نلناه الحظ و الصلاح
 و الاحتياط للدين و الدنيا و ان شيئا منه غير واجب و قد ثقلت الامة خلف عن سلف
 عقود المداينات و الاشربة و البياعات فى أمصارهم من غير اشهاد مع علم فقائهم بذلك
 من غير فكير منهم عليهم و لو كان الاشهاد واجبا لما تركوا التكثير على تاركه مع علمهم به و فى
 ذلك دليل على أنهم رأوه ندبا و ذلك منقول من عصر النبي صلى الله عليه و آله الى يومنا هذا و لو كانت
 الصحابة و التابعون تشهد على بياعاتها و أشربتها و رد منقل به متواتر استنفيضا و لا
 فكرت على فاعله ترك الاشهاد فلما لم ينقل عنهم الاشهاد بالنقل المستفيض و لا اظهار
 التكثير على تاركه من العامة ثبت بذلك أن الكتاب و الاشهاد فى الديون و البياعات غير
 واجبين و قوله تعالى (فاكتبوه) مخاطبة لمن جرى ذكره فى أول الآية و هو (يا أيها
 الذين آمنوا اذا تدانيتم بدين) فأنما أمر بذلك للمتنادين * فان قيل ما وجه قوله تعالى
 (بدين) و المتدائن لا يكون الا بدين * قيل له لان قوله تعالى (تدانيتم) لفظ مشترك
 يحتمل أن يكون من الدين الذى هو الجزء ا كقوله تعالى (مالك يوم الدين) يعنى يوم
 الجزاء فيكون يعنى محازيته فزال الاشتراك عن اللفظ بقوله تعالى (بدين) و قصره
 على المعاملة بالدين و جائز أن يكون على جهة التاكيد و تمكين المعنى فى النفس * و قوله
 تعالى (اذا تدانيتم بدين الى أجل مسمى) ينظم سائر عقود المداينات التى يصح فيها
 الأجل و لا دلالة فيه على جواز التاجيل فى سائر الديون لان الآية ليس فيها بيان
 جواز التاجيل فى سائر الديون و إنما فيها الامر بالاشهاد اذا كان ديناً مؤجلاً ثم يحتاج
 أن يعلم بدلالة أخرى جواز التاجيل فى الدين و امتناعه ألا ترى انما لم يقتض جواز

دخول الاجل على الدين بالدين حتى يكونا جميعا مؤجلين وهو بمنزلة قوله من أسلم فليسلم
 في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم لادلالته فيه على جواز السلم في سائر
 المكيلات والموزونات بالآجال المعلومة وانما ينبغي أن يثبت جوازه في المكيل
 والموزون المعلوم الجنس والنوع والصفة بدلالة أخرى واذا ثبت أنه مما يجوز السلم
 فيه احتجنا بعد ذلك الى أن نسلم فيه الى أجل معلوم وكأندل الآية على جواز عقود
 المدائيات ولم يصح الاستدلال بعمومهما في اجازة سائر عقود المدائيات لان الآية
 انما فيها الامر بالاشهاد اذا صححت المدائنة كذلك لا تدل على جواز شرط الاجل في
 سائر الديون وانما فيها الامر بالاشهاد اذا صح الدين والتأجيل فيه وقد احتج بعضهم
 في جواز التأجيل في القرض بهذه الآية اذ لم تفرق بين القرض وسائر عقود المدائيات
 وقدمنا أن القرض مما شمله الاسم وليس ذلك عندنا كما ذكر لانه لادلالة فيها على
 جواز كل دين ولا على جواز التأجيل في جميعها وانما فيها الامر بالاشهاد على دين قد
 ثبت فيه التأجيل لاستحالة أن يكون المراد به الاشهاد على ما لم يثبت من الديون ولا من
 الآجال فوجب أن يكون مراده اذا تداينتم بدين قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه
 فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل في استدلاله ومعايدل على أن القرض لم
 يدخل فيه أن قوله تعالى (اذا تداينتم بدين) قد اقتضى عقد المدائنة وليس القرض
 بمقدم مدائنة اذ لا يصير ديناً بالعقد دون القبض فوجب أن يكون القرض خارجاً عنه
 قال أبو بكر وقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى) قد اشتمل على كل دين ثابت
 مؤجل سواء كان بدله عينا أو ديناً فمن اشترى داراً أو عبداً بالف درهم الى أجل كان
 ما مورداً للكتاب والاشهاد بمقتضى الآية وقد دلت الآية على انها مقصورة في دين
 مؤجل في أحد البدلين لا فيهما جميعاً لانه تعالى قال (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى)
 ولم يقل بدينين فانما أثبت الاجل في أحد البدلين فغير جائز وجود الاجل في البدلين
 جميعاً وقد نهى النبي ﷺ عن الدين بالدين وأما اذا كانا دينين بالعقد فهذا جائز في السلم
 وفي الصرف الآن ذلك مقصور على الجاس ولا يمتنع أن يكون السلم مراداً بالآية لان
 التأجيل في أحد البدلين وهو السلم وقد أمر الله تعالى بالاشهاد على عقد مدائنة موجب
 لدين مؤجل وقد روى قتادة عن أبي حسان عن ابن عباس قال أشهد أن السلم المؤجل في
 كتاب الله وأنزل فيه أطول آية في كتاب الله (يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى
 أجل مسمى فاكتبوه) فاخبر ابن عباس أن السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية

وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية سواء كان من ابدال المنافع أو الاعيان
نحو الاجرة المؤجلة في عقود الاجارات والمهر اذا كان مؤجلا وكذلك الخلع والصلح
من دم العمد والكتابة المؤجلة لان هذه ديون مؤجلة ثابتة بقدم مدانية وقد بينا أن
الآية انما اقتضت هذا الحكم في أحد البدلين اذا كان مؤجلا لا فيهما لانه قال (اذا
تداينتم بدين الى أجل) فكل عقد انتظمته الآية فهو المقدر الذي ثبت به دين مؤجل
ولم تفرق بين أن يكون ذلك الدين بدلا من منافع أو اعيان فوجب أن يكون جميع
المندوب اليه من الكتاب والاشهاد مراد اباها هذه العقود كلها وأن يكون ماذكر من
عدد الشهود وأوصاف الشهادة معتبرا في سائر ما اذليس في اللفظ تخصيص شيء منه
دون غيره فيوجب ذلك جواز شهادة الرجل والمرأتين في النكاح اذا كان المهر ديناً
مؤجلاً وفي الخلع والاجارة والصلح من دم العمد وسائر ما كان هذا وصفه وغير جائز
الاقتصار بهذه الاحكام على بعض الديون المؤجلة دون بعض مع شمول الآية لجميعها
وقوله تعالى (الى أجل مسمى) يعني معلوما قدر روى ذلك عن جماعة من السلف وقال
الذي صلى الله عليه وسلم من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم
وقوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) فيه أمر لمن تولى كتابة الوثائق بين الناس أن
يكتبها بالعدل بينهم والكتاب وان لم يكن حتماً فان سبيله اذا كتب أن يكتب على حد العدل
والاحتياط والتوثيق من الامور التي من أجلها يكتب الكتاب بأن يكون شرطاً صحيحاً
جائزاً على ما وجبه الشريعة وتقتضيه وعليه التحرز من العبارات
المحتملة للمعاني وتجنب الالفاظ المشتركة وتحرى تحقيق المعاني بالفاظ مبينة
خارجة عن حد الشبهة والاحتمال والتحرز من خلاف الفقهاء ما أمكن حتى
يحصل للمندانين معنى الوثيقة والاحتياط المسأور بهما في الآية ولذلك قال
تعالى عقيب الامر بالكتاب (ولا ياب كاتب أن يكتب كما علمه الله) يعني والله أعلم ما بينه
من أحكام العقود الصحيحة والمداينات الثابتة الجائزة لكي يحصل لكل واحد من
الندانين ما قصد من تصحيح عقد المدانية ولأن الكاتب بذلك اذا كان جاهلاً
بالحكم لا ياب من أن يكتب ما يفسد عليها ما قصد او يبطل ما تعاقدها والكتاب وان لم
يكن حتماً وكان قد باور ارشادا الى الاحوط فافهمه متى كتب فوجب أن يكون على هذه
الشريطة كما قال عز وجل (اذا قمتم الى الصلاة فاعسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق)
فاقظم ذلك صلاة الفرض والنفل جميعاً ومعلوم أن النفل غير واجب عليه ولكنه متى

قصد فعلها وهو محدث فعليه أن لا يفعلها الا بشرطها من الطهارة وسائر أركانها وكما
قال النبي صلى الله عليه وسلم من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم
والسلم ليس بواجب ولكنه متى أراد أن يسلم فعليه استيفاء شرائط فكذلك كتاب
الدين والاشهاد ليسا بواجبين ولكنه متى كتب فعلى الكاتب أن يكتبه على الوجه الذي
أمر الله تعالى به وأن يستوفى فيه شروط صحته ليحصل المعنى المقصود بكتابته وقد
اختلف السلف في لزوم الكاتب الكتابة فروى عن الشعبي أنه قال هو واجب على الكفاية
كالجهاد ونحوه وقال السدي واجب على الكاتب في حال فراغه وقال عطاء ومجاهد هو
واجب وقال الضحاك نسختها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) قال أبو بكر قد بينا أن الكتاب
غير واجب في الأصل على المتدائنين فكيف يكون واجبا على الاجنبي الذي لا حكم له في هذا
المقدول ولا سبب له فيه وعسى أن يكون من رآه واجبا ذهب الى أن الأصل واجب فكذلك
على من يحسن الكتابة أن يقوم بها لمن يحب ذلك عليه والأصل وإن لم يكن واجبا عندنا
فإن المتدائنين متى قصدوا ما ندينهما اليه من الاستيثاق بالكتاب ولم يكونا ملينين بذلك
فانه فرض على من علم ذلك أن يبينه لهما وليس عليه أن يكتبه ولكن يبينه حتى يكتباه
او يكتبه لهما أجيرا ومتبرعا بملأه من يعلمه كما لو اراد انسان أن يصوم صوما تطوعا
او يصلي صلاة تطوع ولم يعرف احكامهما كان على العالم بذلك اذا سئل أن يبينه لسائله
وان لم تكن هذه الصلاة والصوم فرضا لان على العلماء بيان النوافل والندوب اليه اذا
سئلوا عنها كما ان عليهم بيان الفروض وقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم بيان النوافل
والندوب اليه كما ان عليه بيان الفروض قال الله تعالى (يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك
من ربك) وقال تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) وفيما انزل الله على نبيه احكام النوافل
فكان عليه بيانها لامته كبيان الفروض وقد قلت الامة عن نبيه صلى الله عليه وسلم
بيان الندوب اليه كما قلت عنه بيان الفروض واذا كان كذلك فعلى من علم علما من
فرض او قفل ثم سئل عنه ان يبينه لسائله وقال تعالى (واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا
الكتاب ليبينه للناس ولا تتكلموه فنبذوه وراء ظهورهم) وقال صلى الله عليه وسلم
من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار فعلى هذا الوجه يلزم من عرف
الوائقي والشروط بيانها لسائله على حسب ما يلزمه بيان سائر علوم الدين والشرعة
وهذا فرض لازم للناس على الكفاية اذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين فاما ان يلزمه ان
يتولى الكتابة بيده فهذا مالا اعلم احدا يقوله اللهم الا ان لا يوجد من يكتبه فغير

ممتنع ان يقول قائل عليه كتبه ولو كان كتب الكتاب فرضا على الكاتب لما كان الاستيجار مجوزا عليه لان الاستيجار على فعل الفروض باطل لا يصح فلما لم يختلف الفقهاء في جواز اخذ الاجرة على كتب كتاب الوثيقة دل ذلك على ان كتبه ليس بفرض لاعلى الكتابة ولا على التعيين قوله تعالى (ولا ياب كاتب ان يكتب كماله الله) نهى للكاتب ان يكتب على خلاف العدل الذي امر الله به وهذا النهى على الوجوب اذا كان المراد به كتبه على خلاف ما توجه احكام الشرع كما تقول لا تصل النفل على غير طهارة ولا غير مستور العورة ليس ذلك امر ابا الصلاة للنافلة ولا نهي عن فعلها مطلقا وانما هو نهي عن فعلها على غير شرائطها المشروطة لها وكذلك قوله تعالى (ولا ياب كاتب ان يكتب كماله الله فليكتب) هو نهي عن كتبه على خلاف الجائز منه اذ ليست الكتابة في الاصل واجبة عليه الا ترى ان قول القائل لا تاب ان تصل النافلة بطهارة وستر العورة ليس فيه ايجاب منه للنافلة فكذلك ما وصفتنا وقوله تعالى (ولا يملل الذي عليه الحق وليتق الله به ولا يبغض منه شيئا) فيه اثبات اقرار الذي عليه الحق واجازة ما اقر به واذا امره الله لا نهى لاجواز اقراره اذا اقر لم يكن املاء الذي عليه الحق باولى من املاء غيره من الناس فقد تضمن ذلك جواز اقرار كل مقرر بحق عليه وقوله عز وجل (وليتق الله به ولا يبغض منه شيئا) يدل على ان كل من اقر بشيء لغيره فالقول قوله فيه لان البغض هو النقص فلما وعظ الله تعالى في ترك البغض دل ذلك على انه اذا بغض كان قوله مقبولا وهو نظير قوله تعالى (ولا يملل لمن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) لما وعظهن في الكتمان دل على ان المرجع فيه الى قولهن وكقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) قد دل ذلك انهم متى كتموها كان القول قولهم فيها وكذلك وعظه الذي عليه الحق في ترك البغض دليل على ان المرجع الى قوله فيما عليه وقد ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ما دل عليه الكتاب وهو قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه فجعل القول من ادعى عليه دون المدعى ووجب عليه اليمين وهو معنى قوله تعالى (ولا يبغض منه شيئا) في ايجاب الرجوع الى قوله * واحتج بعضهم بهذه الآية على ان القول قول المطلوب في الاجل لان الله رد الاملاء اليه وعظه في البغض بقوله تعالى (ولا يبغض منه شيئا) في صدقة في مبلغ المال فيقال انما وعظه في البغض وهو النقصان ويستحيل وعظ المطلوب في بخس الاجل وتقصانه وهو لو اسقط الاجل كله بعد ثبوته لبطل كالا بعظ الطالب في نقصان ماله اذ لو اراه

من جميعه لصحت براءته فلما كان ذلك كذلك علمنا ان المراد بالبخص في مقدار الدين
لا في الاجل فليس اذا في الآية دليل على ان القول قول المطلوب في الاجل * فان قيل
اثبات الاجل في المال يوجب قصاصه فلما كان القول قول المطلوب في نقصان المال
ومقداره وجب ان يكون القول قوله في الاجل لما فيه من بخص المال وقصاصه اذ قد
تضمنت الآية تصديقه في بخصه والبخص تارة يكون بنقصان المقدار وتارة بنقصان
الصفة من اجل ردائه في المقربه * قيل له لما قال تعالى (وليس للذي عليه الحق وليتق
الله به ولا يبخص منه شيئاً) اقتضى ذلك النهي عن بخص الحق نفسه فكان تقديره ولا
يبخص من الدين شيئاً ومدعى الاجل غير باخص من الدين ولا ناقص له اذ كان بخص الدين
هو نقصان مقداره وليس الاجل هو الدين ولا بمضه واذا كان كذلك فلا دلالة في
الآية على تصديقه على دعوى الاجل وبذلك على ان الاجل ليس من الدين ان الدين قد
يحل ويبطل الاجل ويكون هو ذلك الدين وقد يسقط الاجل ويعجل الدين فيكون
الذي يعجل هو الدين الذي كان مؤجلاً واذا كان ذلك كذلك ثم قال تعالى (ولا يبخص
منه شيئاً) يعني من الدين شيئاً يتناول ذلك الاجل ولم يدل عليه ومن جهة أخرى
ان الاجل انما يوجب نقصاناً من طريق الحكم لان المقبوض بعد الاجل وقبله اذا
كان على صفة واحدة فقد علمت انه لا تأثير له في نقصان المقبوض وانما يقال انه نقص
فيه من طريق الحكم على المجاز لا على الحقيقة وقد تناولت الآية البخص الذي هو
حقيقة وهو نقصان المقدار وقصاصه في نفسه من ردائه او غبن او غيرهما نحو اقراره
بالدرهم السود والحنطة الرديئة فان ذلك كله بخص من جهة الحقيقة لا اختلاف صفات
المقبوض عنه فليجز أن يتناول بعض الاجل الذي ليس بحقيقة فيه بل هو مجاز لان
اللفظ متى اريد به الحقيقة اقتضى دخول المجاز فيه * وفي هذه الآية دلالة على ان
القول قول الطالب في الاجل لانه ابتداء الخطاب بقوله تعالى (اذا تدانتم بدين الى
اجل مسمى فكتبوه) الى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) اقتضى ذلك
لاشهاد على المتدائنين جميعاً اذا كان المال مؤجلاً ولو كان القول قول المطلوب في الاجل
لما احتيج الى الاشهاد به على الطالب وفي وجوب الاشهاد على الطالب بالتأجيل دلالة على
ان القول قوله وان المطلوب غير مصدق عليه اذ لو كان مصدقاً فيه لما احتج بالاشهاد على
الطالب موضع ولا معنى. فان قال قائل انما حكم الاشهاد مقصور على المطلوب دون
الطالب. قيل له هذا خلاف مقتضى الآية لانه قال (اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى)

ثم عطف عليه قوله تعالى (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) فخطب المتدينين جميعا
وامرهم بالاستشهاد فلو جاز لقائل ان يقول ان المطلوب مخصوص به لجاز الآخر ان
يقول هو مقصور على الطالب دون المطلوب فلما لم يصح ذلك وجب بظاهر الآية ان
يكون الاشهاد عليهما جميعا وان يكونا مندوبين اليه واذا ثبت ذلك لم يكن للاشهاد على
الطالب بالدين المؤجل حكم لانه مقبول القول في تقيمه دل ذلك على ان المرجع الى قوله
في الاجل وانما جعل الله الاملاء الى المطلوب اذا احسن ذلك وان كان لو اعمى غيره وافر
المطلوب به جاز لانه اثبت في الاقرار وذكر الشهود متى ارادوا ان يتذكروا والشهادة
وكان الاملاء سببا للاستدكار كما امر بالاستشهاد امر اثنين لتذكر احدهما الاخرى والله
تعالى اعلم

(باب الحجر على السفية)

قال الله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يعمل هو فليمل
وليه بالعدل) قد احتج كل فريق من موجبي الحجر على السفية ومن مبطليه بهذه الآية
فاحتج مشبئو الحجر للسفيه بقوله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا
يستطيع ان يعمل هو فليمل ولية بالعدل) فاجاز لولي السفية الاملاء عنه واحتج مبطلو
الحجر بما في مضمون الآية من جواز مدينة السفية بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا
تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها
او ضعيفا) فاجاز مدينة السفية وحكم بصحة اقراره في مداينته وانما خالف بينه وبين
غيره في املاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء ماله وعليه مما يقتضيه شرط الوثيقة
وقالوا ان قوله تعالى (فليمل ولية بالعدل) انما المراد به ولي الدين وقد روي ذلك عن
جماعة من السلف قالوا وغير جائز ان يكون المراد ولي السفية على معنى الحجر عليه
واقراره بالدين عليه لان اقراره ولي المحجور عليه غير جائز عليه عند احد فعلنا ان
المراد ولي الدين فامر باملاء الكتاب حتى يقر به المطلوب الذي عليه الدين فقال ابو بكر
اختلف السلف في السفية المراد بالآية فقال قائلون منهم هو الصبي روي ذلك عن
الحسن في قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) قال الصبي والمرأة قال مجاهد
النساء وقال الشعبي لا تمطى الجارية ما لها وان قرأت القرآن والتوراة وهذا محمول على
التي لا تقوم بحفظ المال لانه لا خلاف انها اذا كانت ضابطة لامرها حافظا لها فالحمد

اليها اذا كانت بالفاقد دخل بها زوجه او قدر وى عن عمر انه قال لا يجوز لامرأة مملكة عطية حتى تحبل في بيت زوجها حولا او تلد بطننا وروى عن الحسن مثله وقال ابو الشعثاء لا يجوز لامرأة عطية حتى تلد او يؤنس رشدها وعن ابراهيم مثله وهذا كله محمول على انه لم يؤنس رشدها لانه لا خلاف ان هذا ليس بمجد في استحقاق دفع المال اليها لانها لو احوالت حولا في بيت زوجها وولدت بطونا وهي غير مؤنسة لمرشد ولا ضابطة لامرها لم يدفع اليها مالها فعلننا انهم انما ارادوا ذلك فيمن لم يؤنس رشدها * وقد ذكر الله تعالى السفة في مواضع منها ما اراد به السفة في الدين وهو الجهل به في قوله تعالى (الأنهم هم السفاء) وقوله تعالى (سيقول السفاء من الناس) فهذا هو السفة في الدين وهو الجهل والخفة وقال تعالى (ولا تؤنوا السفاء اموالكم) فمن الناس من تأوله على اموالهم كما قال تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) يعنى لا يقتل بعضكم بعضا وقال تعالى (فاقتلوا انفسكم) والمعنى ليقتل بعضكم بعضا وهذا الذى ذكره هذا القائل عدول عن حقيقة اللفظ وظاهره بغير دلالة لان قوله تعالى (ولا تؤنوا السفاء اموالكم) يشتمل على فريقين من الناس كل واحد منهما يميز في اللفظ من الآخر واحد الفريقين هم المخاطبون بقوله تعالى (ولا تؤنوا السفاء اموالكم) والفريق الآخر السفاء المذكورون معهم فلما قال تعالى (اموالكم) وجب ان ينصرف ذلك الى اموال المخاطبين دون السفاء وغير جائز ان يكون المراد السفاء لان السفاء لم يتوجه الخطاب اليهم بشئ وانما توجه الى العقلاء المخاطبين وليس ذلك كقوله تعالى (فاقتلوا انفسكم) وقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) لان القاتلين والمقتولين قد اقتطعهم خطاب واحد لم يميز احد الفريقين من الآخر في حكم المخاطبة فلذلك جائز ان يكون المراد ليقتل بعضكم بعضا * وقد قيل ان اصل السفة الخفة ومن ذلك قول الشاعر

مشين كما اهترت رماح تسفهت * اها لها سر الرياح النوام

يعنى استخففتها الرياح وقال آخر

نخاف ان تسفه احلامنا * فنحمل الدهر مع الحامل

اى نخاف احلامنا ويسمى الجاهل سفيا لانه خفيف العقل ناقصه فغنى الجهل شامل لجميع من اطلق اسم السفية والسفيه في امر الدين هو الجاهل فيه والسفيه في المال هو الجاهل لحفظه وتديره والنساء والصبيان اطلق عليهم اسم السفاء لجهلهم وقصصان تميزهم والسفيه في رأيه الجاهل فيه والبذى الانسان يسمى سفيا لانه لا يكاد ينفق الا

في جهال الناس ومن كان خفيف العقل منهم وإذا كان اسم السفيه ينظم هذه الوجوه
رجعنا إلى مقتضى لفظ الآية في قوله تعالى (فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً) فاحتمل أن
يريد به الجهل باملاء الشرط وإن كان ما قلنا من غير مبذور ولا مقسود واجاز لولي الحق أن عليه
حتى يقر به السفيه الذي عليه الحق ويكون ذلك أولى بمعنى الآية لأن الذي عليه الحق
هو المذكور في أول الآية بالمداينة ولو كان محجوراً عليه لما جازت مداينته ومن جهة
أخرى إن ولي المحجور عليه لا يجوز أقراره عليه بالدين وإنما يجوز على قول من يرى
الحجر أن يتصرف عليه القاضي ببيع أو شري فاما وليه فلا نعلم أحداً يجوز تصرف
وليائه عليه ولا أقراره في ذلك دليل على أنه لم يرد ولي السفيه وإنما أراد ولي الدين وقد
روى ذلك عن الربيع بن أنس وقاله الفراء أيضاً. وأما قوله (أو ضعیفاً) فقد قيل
فيه الضعيف في عقله أو الصبي المأذون له لأن ابتداء الآية قد اقتضى أن يكون الذي
عليه الحق جائزاً للمداينة والتصرف فأجاز تصرف هؤلاء كلهم فلما بلغ إلى حال الاملاء
الكتاب والأشهاد ذكر من لا يكمل لذلك المأذون بالشرط أو لضيف عقل لا يحسن
معه الاملاء وإن لم يوجب نقصان عقله حجر عليه وأما الصغر أو الحرف وكبر سن لأن
قوله تعالى (أو ضعیفاً) محتمل للامرئ جميعاً وينظمهما وذكرهما من لا يستطيع
أن يعمل هو الممرض أو كبر سن أو قلت لسانه عن الاملاء أو غرس ذلك كله محتمل وجائز
أن تكون هذه الوجوه مرادة لله تعالى لاحتمال التلفظ لها وليس في شيء منها دلالة على
أن السفيه يستحق الحجر وأيضاً فلو كان بعض من باعقه اسم السفيه يستحق الحجر
لم يصح الاستدلال بهذه الآية في إثبات الحجر وذلك لأنه قد ثبت أن السفيه لفظ
مشترك ينطوي تحته معان مختلفة منها ما ذكرنا من السفه في الدين وذلك لا يستحق به
الحجر لأن الكفار والمنافقين سفهاء وهم غير مستحقين للحجر في أموالهم ومنها السفه
الذي هو البذاء والتمرع إلى سوء التلطف وقد يكون السفيه بهذا الضرب من السفه
مصلحة حاله غير مقسود ولا مبذور وقال تعالى (الامن سفه نفسه) قال أبو عبيد يريد
أهلكها وأوبقها وروى عن عبد الله بن عمر حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم أني أحب
أن يكون رأسي ذهيناً وقيصياً غسلاً وشرارك نعلي جديداً أفن الكبر هو يا رسول الله
قال لا إنما الكبر من سفه الحق ونقص الناس وهذا يشبه أن يريد من جهل الحق لأن
الجهل يسمى سفهاً والله تعالى أعلم

(ذكر اختلاف قهء الامصار في الحجر على السفيه)

كان أبو حنيفة رضي الله عنه لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل لالسفه ولا لتبذير ولا لدين وافلاس وان حجر عليه القاضي ثم أقر بدين أو أنصرف في ماله يبيع أو هبة أو غيرهما جاز تصرفه وان لم يؤنس منه رشد فكان ناسدا ويحال بينه وبين ماله ومع ذلك ان أقر به لا ناسا أو باعه جاز ما صنع من ذلك وانما يمنع من ماله ما لم يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغها دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد وقول عبيد الله بن الحسن في الحجر كقول أبي حنيفة وروى شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال لا يحجر على حر وروى ابن عون عن محمد بن سيرين قال لا يحجر على حر انما يحجر على العبد وعن الحسن البصري مثل ذلك وقال أبو يوسف اذا كان سفيها حجرت عليه واذا فلسه وحبسته حجرت عليه ولم اجز بيعه ولا شراؤه ولا اقراره بدين الا بينة تشهد به عليه انه كان قبل الحجر وذكر الطحاوي عن ابن أبي عمير عن ابن سماعة عن محمد في الحجر بمثل قول أبي يوسف فيه ويرى بدعيه انه اذا صار في الحال التي يستحق معها الحجر صار محجورا عليه حجر القاضي عليه مع ذلك ولم يحجر وكان أبو يوسف يقول لا يكون محجورا عليه بحدوث هذه الاحوال فيه حتى يحجر القاضي عليه فيكون بذلك محجورا عليه وقال محمد اذا بلغ ولم يؤنس منه رشد لم يدفع اليه ماله ولم يحجز بيعه ولا هبته وكان بمنزلة من لم يبلغ فبايع او اشترى نظر الحالك فيه فان رأى اجازته اجازة وهو ما لم يؤنس منه رشد بمنزلة الصبي الذي لم يبلغ الا انه يجوز لوصي الاب ان يشتري ويبيع على الذي لم يبلغ ولا يجوز ان يبيع ويشتري على الذي بلغ الا بامر الحالك ثم ذكر ابن عبد الحكم وابن القاسم عن مالك قال ومن اراد الحجر على موليه فليحجر عليه عند السلطان حتى يوقفه للناس ويسمع منه في مجلسه ويشهد على ذلك ويرد به ذلك ما يبيع وما اذا به السفه فلا يلحقه ذلك اذا صلحت حاله وهو مخالف للعبد وان مات المولى عليه وقد اذن فلا يقضى عنه وهو في موته بمنزلة في حياته الا ان يوصى بذلك في ثلاثة فيكون ذلك له واذا بلغ الولد فله ان يخرج عن ابيه وان كان ابوه شيئا ضعيفا الا ان يكون الابن مولى عليه او سفيها او ضعيفا في عقله فلا يكون له ذلك وقال الثوري في قوله تعالى (وايتلو اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشد فادفعوا اليهم اموالهم) قال العقل والحفظ للماله وكان يقول اذا اجتمع فيه خصمتان اذا بلغ الحلم وكان حافظا للماله لا ينجده عنه وحكي المزي عن الشافعي في مختصره قال وانما امر الله بدفع اموال اليتامى بامرين لم يدفع الابهما وهما البلوغ والرشد والرشد الصلاح في الدين يكون

الشهادة جائزة مع اصلاح المال والمرأة اذا اونس منها الرشد دفع اليها مالها تزوجت اولم
تتزوج كالغلام فكبح اولم يتكبح لان الله تعالى سوى بينهما ولم يذكّر تزويجا واذا
حجر عليه الامام في سقمه وافساده ماله اشهد على ذلك فمن يايه بمد الحجر فهو المتلف
لما له ومتى اطلق عنه الحجر ثم عاد الى حال الحجر حجر عليه ومتى رجع الى حال الاطلاق
اطلق عنه * قال ابو بكر قد بينا ما احتج به كل فريق من مبطلي الحجر ومن مثبتيه من
دلالة آية الدين وقد بينا ان الاظهر من دلائلها اطلاق الحجر وجواز التصرف واحتج
مثبتو الحجر بما روى هشام بن عروة عن ابيه ان عبدا لله بن جعفر اتي ابو بكر فقال اني
ابتمت بيعا ثم ان عليا يريد ان يحجر علي فقال ابو بكر فاني شريكك في البيع فاني علي عثمان
فسأله ان يحجر علي عبدا لله بن جعفر فقال ابو بكر فاني شريكك في هذا البيع فقال عثمان
كيف احجر علي رجل شريكه ابو بكر قالوا فهذا يدل على انهم جميعا وقد رآوا الحجر جائزا
ومشاركة ابو بكر ليدفع الحجر عنه وكان ذلك بحضور من الصحابة من غير خلاف ظهر
من غيرهم عليهم * قال ابو بكر لا دالة في ذلك على ان ابو بكر رأى الحجر وانما يدل ذلك على
تسويغه لثمان الحجر وليس فيه ما يدل على موافقته اياه فيه وذلك لان هذا حكم سائر
المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد وايضا فان الحجر على وجهين أحدهما الحجر
في منع التصرف والافراد والاخر في المنع من المال وجائز ان يكون الحجر الذي رآه
عثمان وعلى هو المنع من ماله لانه جائز ان لا يكون سن عبدا لله بن جعفر في ذلك الوقت
خمسا وعشرين سنة وأبو حنيفة يرى أن لا يدفع اليه ماله قبل بلوغ هذه السن اذالم
يؤنس منه رشد وهذا عبدا لله بن جعفر هو من الصحابة وقد أبى الحجر فكيف يدعى
فيه اتفاق الصحابة ويحتجون ايضا بما روى الزهري عن عروة عن عائشة أنه بلغها أن
ابن ابي بلنه أنها باعت بعض ربايعها فقال لتنتهين والاحجرت عليها فبلغها ذلك فقالت
الله على ان لا اكلمه ابدأ قالوا فهذا يدل على ان ابن ابي بلنه وعائشة قد رآيا الحجر لانها انكرت
عليه ان تكون هي من أهل الحجر فلا ذلك لبينت ان الحجر لا يجوز ولدت عليه
قوله * قال ابو بكر قد ظهر النكير منها في الحجر وهذا يدل على انها لم تر الحجر جائزا
لولا ذلك لما انكرته ان كان ذلك شيئا يسوغ فيه الاجتهاد وما ظهر منها من التكرير يدل
على انها كانت لا تسوغ الاجتهاد في جواز الحجر فان قيل انما لا تسوغ الاجتهاد في
الحجر عليها ما في الحجر مطلقا فلا ولو كانت لا تسوغ الاجتهاد في جواز الحجر لكانت
ان الحجر غير جائز فتكتفي بذلك في انكارها الحجر عليها . قيل له قد انكرت الحجر

على الاطلاق بقوله الله على ان لا اكله ابدا ودعواك انها افكرت الحجر عليها خاصة
دون افكارها لاصل الحجر لا دلالة معها وما يدل على بطلان الحجر ما حدثنا به محمد بن
بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعني عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان
رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه يخذع في البيع فقال النبي صلى الله عليه وسلم
اذا بايعت فقل لا خلافة فكان الرجل اذا بايع يقول لا خلافة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله الأزدي وإبراهيم بن خالد أبو ثور السكبي قال
حدثنا عبد الوهاب قال محمد بن عبد الوهاب بن عطاء قال اخبرني سميد عن قتادة عن انس
ابن مالك ان رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتناع وفي عقده ضعف
فأتى به اهله نبي الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فانه يتناع وفي
عقده ضعف فدعا النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه عن البيع فقال يا نبي الله اني لا اصبر
عن البيع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت غير تارك البيع فقل هاوها
ولا خلافة فذكر في الحديث الاول انه كان يخذع في البيع فلم يمنع من التصرف ولم
يحجر عليه ولو كان الحجر واجبا لما تركه النبي صلى الله عليه وسلم والبيع وهو مستحق
المنع منه . فان قال قائل فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلافة فانما
اجاز له البيع على شريطة استيفاء البذل من غيره ما بنة . قيل له فليس القائلون بالحجر
منا على ما رضى النبي صلى الله عليه وسلم لهذا السفه الذي كان يخذع في البيع وليس
احد من الفقهاء يشترط ذلك على السفهاء لامن القائلين بالحجر ولا من قائله لان من
يرى الحجر يقول يحجر عليه الحاكم ويمنعه من التصرف ولا يرون اطلاق التصرف له
مع التقدم اليه بان يقول عند البيع لا خلافة ومبطو الحجر يحجزون تصرفه على سائر
الاحوال فقد ثبت بدلالة هذا الخبر بطلان الحجر على السفه بعد ان يكون عاقلا
وايضا فان جازت الثقة في ضبط هذا الشرط وذكره عند سائر المبيعات فقد تجوز
الثقة به في ضبط عقود المبيعات وفي المغابنات عنها واللفظ الذي في هذا الخبر من
قوله اذا بايعت فقل لا خلافة يستقيم على مذهب محمد فانه يقول ان السفه اذا بلغ فرغ
امره الى الحاكم اجاز من عقوده ما لم تكن فيه ممانعة وضرر فاما سائر من يرى الحجر
فانه لا يعتبر ذلك قال أبو بكر ويجوز ان يقال ان مذهب محمد ايضا مخالف للآخر لان
محمد لا يجيز بيع المحجور عليه الا ان يرفع الى القاضي فيجيزه فجعله فيما موقوف
كبيع اجنبي لو باع عليه بغير امره والنبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل بيع الرجل الذي قال له اذا بايعت

فقل لا خلاية موقوفة بل جعله جائزاً فافذا اذا قال لا خلاية فصار مذهب مبتنى الحجر
مخالفاً لهذا الاثر واما حديث انس ؓ فنه محتج به الفريقان جميعاً فاما مبتنى الحجر فانهم
يحتجون بان اهل انبياء النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبى الله احجر على فلان فانه يتناع
وفي عقده ضعف فلم ينكره عليهم بل نهاه عن البيع ولما قال لا اصبر عن البيع قال اذا
بايعت فقل لا خلاية فاطاق له البيع على شريطة نفي النفاق فيه واما مبطلوه فاتهم بتسديده
بافه لما قال انى لا اصبر عن البيع اطلق له النبي صلى الله عليه وسلم التصرف وقال له اذا
بعث فقل لا خلاية فلو كان الحجر واجباً لما كان قوله لا اصبر عن البيع من بلا الحجر عنه
لان احداً من موجبي الحجر لا يرفع الحجر عنه لتفقد صبره عن البيع وكما ان الصبي
والمجنون المستحقين للحجر عند الجميع لو قال لا نصبر عن البيع لم يكن هذا القول
منهما مزيلاً للحجر عنهما ولما قيل لها اذا بايعتما فقولاً لا خلاية وفي اطلاق النبي ﷺ
له التصرف على الشريطة التي ذكرها دلالة على ان الحجر غير واجب وان نهى النبي ﷺ
له بدائع البيع وقوله فقل لا خلاية على وجه النظر له والاحتياط لما له كما تولى لم يريد
التجارة في البحر او في طريق مخوف لا تغرر بمالك واحفظه وما جرى مجرى ذلك
وليس هذا بحجر وانما هو مشورة وحسن نظر ومما يدل على بطلان الحجر انهم
لا يختلفون ان السفينة يجوز اقراره بما يوجب الحد والقصاص وذلك مما تسقطه الشبهة
فوجب ان يكون اقراره بحدثة في الادمين التي لا تسقطها الشبهة اولى * فان قال قائل
المريض جائز الاقرار بما يوجب الحد والقصاص ولا يجوز اقراره ولا بهته اذا كان
عليه دين فيحيط بماله فليس جواز الاقرار بالحد والقصاص أصلاً للاقرار بالمال
والتصرف فيه * قيل له ان اقرار المريض عندنا بجميع ذلك جائز وانما بطله اذا اتصل
بمرضه الموت لان تصرفه مراعى معتبر بالموت فاذا مات صار تصرفه واقفاً في حق الغير
الذي هو اولى منه به ودم الغرماء والورثة فاما تصرفه في الحال فهو جائز ما لم يطرأ الموت
الآخرى افاً لا تسقط هبته ولا فوجب السعاية على من اعتقه من عبده حتى يحدث الموت
فاقراره بالحد والقصاص والمال غير متفرقين في حال الحياة * وبما يحتج به مبتنى الحجر
قوله تعالى (ولا تبذر تبذيراً) وقوله تعالى (ولا تجعل يدك مفلوكة الى عنقك) الآية
فاذا كان التبذير مذموماً منهيًا عنه وجب على الامام المنع منه وذلك بان يحجر عليه ويمنعه
التصرف في ماله وكذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اضياع المال يقتضي منعه
عن اضياعه بالحجر عليه وهذا دلالة فيه على الحجر لانا نقول ان التبذير محظور

وينهى فاعله عنه وليس في الهى عن التبذير ما يوجب الحجر لانه انما ينبغي أن يمنعه
التبذير فاما أن يمنعه من التصرف في ماله ويبطل بيعاته واقاراره وسائر وجوه تصرفه
فان هذا الموضع هو الذى فيه الخلاف بيننا وبين خصومنا وليس في الآية ما يوجب المنع
من شيء منه وذلك لان اقرار نفسه ليس من التبذير في شيء لانه لو كان مبذرا لوجب
منع سائر المقرين من اقرارهم وكذلك البيع بالمحابة لا تبذير فيه لانه لو كان
مبذرا لوجب ان ينهى عنه سائر الناس وكذلك الهبة والصدقة واذا ان كذا ذلك فلهذا
تقتضيه الآية النهى عن التبذير وذم فاعله فكيف يجوز الاستدلال بها على الحجر في
العقود التى لا تبذير فيها وقد يصح الاستدلال لمحمد لانه يحجز من عقوده ما لا محابة
فيه ولا اطلاق لماله الا ان الذى في الآية انما هو ذم المبذرين والنهى عن التبذير ومن
ينهى الحجر يقول ان التبذير مذموم منهى عن فعله فاما الحجر ومنع التصرف فليس
في الآية ايجابه الا ترى ان الانسان منهى عن التفرير بماله في البحر وفي الطريق
الخوف ولا يمنعه الحاكم منه على وجه الحجر عليه ولو ان انسانا ترك تحمله وشجره
وزرعه لا يسقيها وترك عقاره ودوره لا يعمرها لم يكن للامام ان يحجره على الاتفاق
عليها لثلاث يتلف ماله كذلك لا يحجر عليه في عقوده التى يخاف فيها بؤى ماله وكذلك نهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن اضعاف المال لادلاله فيه على الحجر كما بيناه في التبذير *
ومما يدل على بطلان الحجر وجواز تصرف المحجور عليه ان العاقل البالغ اذا ظهر منه
سفه وتبذير فان الفقهاء الذين تقدم ذكر اقاويلهم من موجبي الحجر ما خلا محمد بن
الحسن يقول اذا حجر عليه القاضي بطل من عقوده واقاراره ما كان بعد الحجر واذا
كان جائز التصرف قبل حجر القاضي فعنى الحجر حينئذ انى قد ابطلت ما يعقده او ما
يقربه في المستقبل وهذا لا يصح لان فيه فسخ عقد لم يوجد بعد بمزلة من قال لرجل
كل بيع بعنتيه وعقدا قد تلبه فقد فسخته او كل خيار بشرطه لى في البيع فقد ابطلته
او تقول امرأة كل امر تجعله الى في المستقبل فقد ابطلته فهذا باطل لا يجوز فسخ العقود
الموجودة في المستقبل * ومما يلزم ايايوسف ومحمد بن ابي هذا انهما يحجزان ان تزوجه بعد
الحجر عمر الثلث وفي ذلك ابطال الحجر لانه ان كان الحجر واجبا لثلاث يتلف ماله فانه قد
يصل الى اطلاقه بالتزوج وذلك بان تزوج امرأة بمقدار مهر مثاهم بطلتها قبل الدخول
فيلزمه نصف المهر ثم لا يزال يفعل ذلك حتى يتلف ماله فليس انى هذا الحجر احتراز
من اطلاق المال * واما اشتراط الشافعي في ان يناس الرشد واستحقاق دفع المال جواز

الشهادة فانه قول لم يسبقه اليه احد ويجب على هذا ان لا يحيز اقرارات السطاق عند الحكماء على انفسهم وان لا يحيز يوعهم ولا اشريتهم وينبغي للشهود ان لا يشهدوا على بيع من لم تثبت عدالته وان لا يقبل القاضي من مدع دعواه حتى تثبت عدالته ولا يقبل عليه دعوى المدعي عليه حتى يصح عنده جواز شهادته اذ لا يجوز عنده اقرار من ليس على صفة العدالة وجواز الشهادة ولا عقوده وهو محجور عليه وهذا خلاف الاجماع * ولم يزل الناس منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يتخاصمون في الحقوق فلم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ولا احد من السلف لا قبل دعاويكم ولا اسأل احد اعد دعوى غيره الا بعد ثبوت عدالته وقد قال الحضرمي الذي خاصم الى النبي صلى الله عليه وسلم انه رجل فاجر بمحضته ولم يبطل النبي صلى الله عليه وسلم خصومته ولا سأل عن حاله وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد قال حدثنا ابو الاحوص عن سبائك عن علقمة بن وائل الحضرمي عن ابيه قال جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال الحضرمي يا رسول الله ان هذا غلبني على ارض كانت لابني فقال الكندي هي ارضي في يدي ازرعها ليس له فيها حق فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي الك بينة قال لا قال فلك عينة فقال يا رسول الله انا فاجر ليس بيالي ما حلف ليس يتورع من شيء فقال ليس لك منه الا ذلك فلو كان الفجور يوجب الحجر لسأل صلى الله عليه وسلم عن حاله او لا بطل خصومته لاقرار الخصم بانه محجور عليه غير جائز الخصومة ولا خلاف بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف في الاملاك وقفاذ المقود والاقارات والكفر اعظم الفسوق وهو غير موجب للعجز فكيف يوجب الفسق الذي هو دونه وهذا ما لا خلاق فيه بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف والاملاك وقفاذ المقود * قوله عز وجل (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) قال ابو بكر لما كان ابتداء الخطاب للمؤمنين في قوله (يا ايها الذين آمنوا اذا تدابرتهم دين الى اجل) ثم عطف عليه قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) دل ذلك على معنيين احدهما ان يكون من صفة الشهود لان الخطاب توجه اليهم بصفة الايمان ولما قال في نسق الخطاب (من رجالكم) كان كقوله من رجال المؤمنين فقتضى ذلك كون الايمان شرطاً في الشهادة على المسلمين والمعنى الآخر الحرية وذلك لما في فحوى الخطاب من الدلالة من وجوب احدهما قوله تعالى (اذا تدابرتهم دين) الى قوله تعالى (وليملل الذي عليه الحق)

وذلك في الاحرار دون العبيد والدليل عليه ان العبد لا يملك عقود المداينات واذا اقر بشيء لم يحز اقراره الا باذن مولاه والخطاب انما توجه الى من يملك ذلك على الاطلاق من غير اذن الغير فدل ذلك على ان من شرط هذه الشهادة الحرية والمعنى الآخر من دلالة الخطاب قوله تعالى (من رجالكم) فظاهر هذا اللفظ يقتضى الاحرار كقوله تعالى (وانكحوا الايامى منكم) يعنى الاحرار الا ترى انه عطف عليه قوله تعالى (والصالحين من عبادكم وامائكم) فلم يدخل العبيد في قوله تعالى (منكم) وفي ذلك دليل على ان من شرط هذه الشهادة الاسلام والحرية جميعا وان شهادة العبد غير جائزة لان امر الله تعالى على الوجوب وقدم امر باستهاد الاحرار فلا يجوز غيرهم وقد روى عن مجاهد في قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) قال الاحرار * فان قيل ان ما ذكرنا يدل على ان العبد غير داخل في الآية ولا دلالة فيها على بطلان شهادته * قيل له لما ثبت بقوى خطاب الآية ان المراد بها الاحرار كان قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) امرا مقتضيا للايجاب وكان بمنزلة قوله تعالى (واستشهدوا رجلين من الاحرار) فغير جائز لاحد اسقاط شرط الحرية لانه لو جاز ذلك لجاز اسقاط العدد وفي ذلك دليل على ان الآية قد تضمنت بطلان شهادة العبيد واختلف اهل العلم في شهادة العبيد فروى قتادة عن الحسن عن علي قال شهادة الصبي على الصبي والعبد على العبد جائزة وحدثنا عبد الرحمن بن سيار قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبد الرحمن بن همام قال سمعت قتادة يحدث أن عليا رضي الله عنه كان (١) يستثبت الصبيان في الشهادة وهذا يروى الحديث الاول وروى حفص بن غياث عن المختار بن فلفل عن أنس قال ما أعلم أحدا رد شهادة العبد وقال عثمان التي يجوز شهادة العبد لغير سيده وذكر أن ابن شبرمة كان يراها جائزة يأنر ذلك عن شرح وكان ابن أبي ليلى لا يقبل شهادة العبيد وظهرت الخوارج على الكوفة وهو يتولى القضاء بها فامروه بقبول شهادة العبيد وباشياء ذكروها لمن آراءهم كان على خلافها فاجابهم الى امتثالها فامروه على القضاء فلما كان في الليل ركب راحلته ولحق بمكة ولما جاءت الدولة الهاشمية ردوه الى ما كان عليه من القضاء على اهل الكوفة وقال ابو هريرة عن سمي بن المسيب قال قضى عثمان بن عفان أن شهادة المملوك جائزة

(١) قوله (يستثبت الصبيان) اي يألهم ويستمع منهم فليس المراد استهادهم ولذلك قال المتن وهذا يروى من الحديث الاول « تصححه »

بعد العتق اذا لم تكن ردت قبل ذلك وروى شعبة عن المغيرة قال كان ابراهيم يحج
 شهادة المملوك في الشيء التافه وروى شعبة أيضا عن يونس عن الحسن مثله وروى عن
 الحسن انها لا تجوز وروى عن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال لا تجوز
 شهادة العبد وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة في إحدى الروايتين
 ومالك والحسن بن صالح والشافعي لا تقبل شهادة المبيد في شيء * قال أبو بكر وقد
 قدمنا ذكر الدلالة من الآية على أن الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالأحرار دون
 العبيد ومما يدل من الآية على نفي شهادة العبد قوله تعالى (ولا ياب الشهداء اذا
 مادعوا) فقال بعضهم اذا ادعى فليشهد وقال بعضهم اذا كان قد أشهد وقال بعضهم هو
 واجب في الحالين والعبد ممنوع من الاجابة لحق المولى وخدمته وهو لا يملك الاجابة
 فدل أنه غير مأمور بالشهادة ألا ترى أنه ليس له أن يشتغل عن خدمة مولاه بقراءة
 الكتاب واملائه والشهادة ولما لم يدخل في خطاب الحج والجمعة لحق المولى فكذلك
 الشهادة اذا كانت الشهادة غير متعينة على الشهداء وانما هي فرض كفاية وفرض الجمعة
 والحج يتعين على كل أحد في نفسه فلما لم يلزمه فرض الحج والجمعة مع الامكان لحق المولى
 فهو أولى أن لا يكون من أهل الشهادة لحق المولى * ومما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى
 (وأقيموا الشهادة لله) وقال أيضا (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله) الى قوله تعالى
 (ولا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) فجعل الحاكم شاهدا لله كما جعل سائر الشهود شهداء لله
 بقوله تعالى (وأقيموا الشهادة لله) فلما لم يجوز أن يكون المبيد كما لم يجوز أن يكون شاهدا
 اذا كان كل واحد من الحاكم والشاهد به ينفذ الحكم ويثبت * ومما يدل على بطلان
 شهادة العبد قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) وذلك لانه معلوم
 انه لم يرد به نفي القدرة لان الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة فدل على أن مراده نفي
 حكم أقواله وعقوده وتصرفه وملكوته ألا ترى انه جعل ذلك مثلا للانسان التي كانت
 تعبدها العرب على وجه المبالغة في نفي الملك والتصرف وبطلان أحكام أقواله فيما
 يتعلق بمقوق المباد * وقد روى عن ابن عباس أنه استدل بهذه الآية على أن العبد
 لا يملك الطلاق ولو لا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس عليه فدل ذلك على أن
 شهادة العبد كالأشهاد كعقده واقراره وسائر تصرفاته التي هي من جهة القول فلما
 كانت شهادة العبد قوله وجب أن يلتزم وجوب حكمه بظاهر الآية ومما يدل على بطلان
 شهادة العبيد أن الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد فلما لم يكن العبد من أهل الخطاب

بالجهاد ولو حصره وقتل لم يسهم له وجب أن لا يكون من أهل الخطاب بالشهادة ومتى
شهد لم تقبل شهادته ولم يكن له حكم الشهود كما لم يثبت له حكم وإن شهد القتال في
استحقاق السهم ويدل عليه أنه لو كان من أهل الشهادة لوجب أن يشهد بها حكم بشهادته
ثم رجع عنها أنه يلزمه غرم ما شهد به لأن ذلك من حكم الشهادة كما أن قضا الحكم بها إذا
أفقدناها الحاكم من حكمها فلما لم يجوز أن يلزمه الغرم بالرجوع علينا أنه ليس من أهلها
وإن الحكم بشهادته غير جائز وأيضا فأن وجدنا ميراث الاقنى على النصف من ميراث
الذكر وجعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل فكافت شهادة المرأة نصف شهادة الرجل
وميراثها نصف ميراثه فوجب أن يكون العبد من حيث لم يكن من أهل الميراث رأسا
أن لا يكون من أهل الشهادة لأننا وجدنا نقصان الميراث تأثيرا في نقصان الشهادة
فوجب أن يكون في الميراث موجبا لنفي الشهادة وماروى عن علي بن أبي طالب في
جواز شهادة العبد فانه لا يصح من طريق النقل ولو صح كان مخصوصا في العبد إذا شهد
على العبد ولا يعلم خلافا بين الفقهاء أن العبد والحرس سواء فيما يجوز للشهادة فيه فان قيل
لما كان خبر العبد مقبولا إذا رواه عن النبي ﷺ لم يكن رقه مانعا من قبول خبره
كذلك لا يمنع من قبول شهادته قيل له ليس الخبر أصلا للشهادة فلا يجوز اعتبارها به
الآن ترى أن خبر الواحد مقبول في الأحكام ولا يجوز شهادة الواحد فيها وأنه يقبل فيه
فلان عن فلان ولا يقبل في الشهادة إلا على جهة الشهادة على الشهادة وأنه يجوز قبول
خبره إذا قال قال رسول الله ﷺ ولا يجوز شهادة الشاهد إلا أن يأتي بلفظ الشهادة
والسماع والمعاينة لما يشهد به فان الرجل والمرأة متساويان في الاخبار مختلفان في
الشهادة لأن شهادة امرأتين بشهادة رجل وخبر الرجل والمرأة سواء فلا يجوز
الاستدلال بقبول خبر العبد على قبول شهادته * قال أبو بكر قال محمد بن الحسن لو أن
حاكما حكم بشهادة عديم رفع إلى بطلت حكمه لأن ذلك مما أجمع الفقهاء على بطلانه وقد
اختلف الفقهاء في شهادة الصبيان فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر لا يجوز
شهادة الصبيان في شيء وهو قول ابن شبرمة والثوري والشافعي وقال ابن أبي ليلى
يجوز شهادة بعضهم على بعض وقال مالك يجوز شهادة الصبيان فيما بينهم في الجراح
ولا تجوز على غيرهم وإنما تجوز بينهم في الجراح وحدها قبل أن يتفرقوا ويحيثوا
ويعلموا فان افرقوا فلا شهادة لهم الآن يكونوا قد أشهدوا على شهادتهم قبل أن
يتفرقوا وإنما تجوز شهادة الأحرار الذكور منهم ولا تجوز شهادة الجوارى

من الصبيان والاحرار * قال أبو بكر روى عن ابن عباس وعثمان وابن الزبير
إبطال شهادة الصبيان وروى عن علي إبطال شهادة بعضهم على بعض وعن عطاء
منه وروى عبد الله بن حبيب بن أبي ثابت قال قيل للشعبي أن إياس بن
معاوية لا يرى بشهادة الصبيان بأسا فقال للشعبي حديثي مسروق أنه كان عند
علي كرم الله وجهه إذ جاءه خمسة غلمة فقالوا كناسة فتقاط في الماء ففرق مناغلام
فشهد الثلاثة على الاثنين أنهم ما غرقاه وشهد الاثنين أن الثلاثة غرقوه فجعل على الاثنين
ثلاثة أحماس الدية وعلى الثلاثة خمس الدية إلا أن عبد الله بن حبيب غير مقبول الحديث
عند أهل العلم ومع ذلك فإن معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله عن علي رضي الله عنه
لأن أولياء الفريق إذا دعوا على أحد الفريقين فقد أكذبوهم في شهادتهم غيرهم وإن
ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعا فهذا غير ثابت عن علي كرم الله وجهه
ومما يدل على بطلان شهادة الصبيان قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا نذيتكم بدين إلى
أجل مسمى) وذلك خطاب للرجال البالغين لأن الصبيان لا يملكون عقود المداينات
وكذلك قوله تعالى (وليملأ الذي عليه الحق) لم يدخل فيه الصبي لأن إقراره لا يجوز
وكذلك قوله (وليتق الله ربه ولا يبغض منه شيئا) لا يصح أن يكون خطابا للصبي
لأنه ليس من أهل التكليف فيلحقه الوعيد ثم قوله (واستشهدوا شهيدين
من رجالكم) وليس الصبيان من رجالنا ولما كان ابتداء الخطاب بذكر البالغين كان
قوله (من رجالكم) مائدا عليهم ثم قوله (ممن ترضون من الشهداء) يمنع أيضا جواز
شهادة الصبي وكذلك قوله (ولا ياب الشهداء إذا مدعوا) هو نفى للصبي أن يابى
من إقامة الشهادة وليس للمدعى إحضارها ثم قوله (ولا تكتموا الشهادة ومن
يكتمها فإنه آثم قلبه) غير جائز أن يكون خطابا للصغار فلا يلحقهم المأثم بكتانها ولما
لم يجز أن يلحقه ضمان بالرجوع دل على أنه ليس من أهل الشهادة لأن كل من بحت شهادته
لزمه الضمان عند الرجوع وأما إجازة شهادتهم في الجراح خاصة قبل أن يتفرقوا
ويجئوا فإنه تحكم بلا دلالة وتفرقة بين من لا فرق فيه في أثر ولا نظر لأن في الأصول
أن كل من جازت شهادته في الجراح فهي جائزة في غيرها وأما اعتبار حالهم قبل أن
يتفرقوا ويجئوا فإنه لا معنى له لأنه جائز أن يكون هؤلاء الشهود هم الجناة ويكون
الذي حملهم على الشهادة الخوف من أن يؤخذوا به وهذا معلوم من عادة الصبيان إذا
كان منهم جنابة أحوالها على غيره خوفا من أن يؤخذوا به وأيضا لما شرط الله في الشهادة

العدالة وأوعد شاهد الزور ما أوعد به ومنع من قبول شهادة الفساق ومن لا يزعم عن الكذب احتياطاً لا امر الشهادة فكيف تجوز شهادة من هو غير ماخوذ بذلك به وليس له حاجز يحجزه عن الكذب ولا حياء يدعه ولا مروءة تمنعه وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون هذا اكذب من صبي فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله فان كان انما اعتبر حالهم قبل تفرقهم وقبل أن يعلمهم غيرهم لانه لا يعتمد الكذب دون تلقين غيره فليس ذلك كما ظن لانهم يعتمدون الكذب من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون الكذب كما يعرفون الصدق اذا كانوا قد بلغوا الحد الذي يقومون بمعنى الشهادة والعبارة عما شهدوا وقد يعتمدون الكذب لاسباب عارضة منها خوفهم من أن تنسب اليهم الجناية أو قصد المشهود عليه بالمكروه ومعان غير ذلك معلومة من أحوالهم فليس لاحد أن يحكم لهم بصدق الشهادة قبل أن يتفرقوا كما لا يحكم لهم بذلك بعد التفرق وعلى انه لو كان كذلك وكان العلم حاصلًا بانهم لا يكذبون ولا يعتمدون لشهادة الزور فينبغي أن تقبل شهادة الافات كما تقبل شهادة الذكور وتقبل شهادة الواحد كما تقبل شهادة الجماعة فاذا اعتبر العدد في ذلك وما يجب اعتباره في الشهادة من اختصاصها في الجراح بالذكور دون الاناث فواجب أن يستوفي لها سائر شروطها من البلوغ والبدن والتميز ومن حيث اجاز واشهاد بعضهم على بعض فواجب اجازتها على الرجال لان شهادة بعضهم على بعض ليست باكمل من على الرجال اذ هم في حكم المسلمين عند قائل هذا القول والله الموفق واختلف في شهادة الاعمي فقال أبو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادة الاعمي بحال وروى نحوه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال لا تجوز شهادة الاعمي بحال وروى عن أشعث مثله الا انه قال الا أن تكون في شيء رآه قبل أن يذهب بصره وروى ابن طيمعة عن أبي طيمعة عن سعيد بن جبير قال لا تجوز شهادة الاعمي وحد ثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني ابي قال حدثني حجاج بن جبير بن حازم عن قتادة قال شهد اعمي عند أبياس بن معاوية على شهادة فقال له أبياس لا تزدهم ذلك الا ان لا تكون عدلاً ولكنك اعمي لا تبصر قال فلم يقبلها وقال أبو يوسف وابن أبي ليلى والشافعي اذا علمه قبل العمى جازت وما علمه في حال العمى لم تجز وقال شريح والشعبي شهادة الاعمي جائزة وقال مالك والبيه بن سعد شهادة الاعمي جائزة وان علمه في حال العمى اذا عرف الصوت في الطلاق والاقراء ونحوه وان شهد على زنا أو حد القذف لم تقبل

شهادته والدليل على بطلان شهادة الاعمى ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله
ابن محمد بن ميمون البلخي الحافظ قال حدثنا يحيى بن موسى يعرف (١) بخت قال حدثنا
محمد بن سلمان بن مسمول قال حدثنا عبد الله بن سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن
ابن عباس قال سئل صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال ترى هذه الشمس فأشهدوا لا
فدع فجعل من شرط صحة الشهادة معاينة الشاهد للشاهد به والاعمى لا يماين المشهود
عليه فلا تجوز شهادته ومن جهة أخرى أن الاعمى يشهد بالاستدلال فلا تصح
شهادته الا ترى أن الصوت قد يشبه الصوت وإن المتكلم قد يحاكي صوت غيره ونعمته
حتى لا يبادر منها شيئا ولا يشك سامعه إذا كان بينه وبينه حجاب انه المحكي صوته
فغير جائز قبول شهادته على الصوت اذ لا يرجع منه الى يقين وانما يدعي أمره على غالب
الظن * وأيضا فإن الشاهد مأخوذ عليه بأن يلفظ الشهادة ولو عبر بلفظ غير لفظ
الشهادة بأن يقول اعلم أو اتيقن لم تقبل شهادته فعملت انها حين كانت مخصوصة بهذا
اللفظ وهذا اللفظ يقتضي مشاهدة المشهود به ومعاينته فلم يحز شهادة من خرج من
هذا الحد وشهد عن غير معاينة * فان قال قائل يجوز للاعمى اقامه على وطء امراته
اذا عرف صوتها فعملنا أنه يقين ليس يشك اذ غير جائز لاحد الاقدام على الوطء بالشك
فيل له يجوز له الاقدام على وطء امراته بغالب الظن بأن زفت اليه امرأة وقيل له هذه
امرأتك وهو لا يعرفها بل له وطؤها وكذلك جائز له قبول هدية جارية بقول الرسول
ويجوز له الاقدام على وطئها ولو اخبره مخبر عن زيد باقرار أو بيع أو قذف لما جاز له
اقامة الشهادة على المخبر عنه لأن سبيل الشهادة اليقين والمشاهدة وسائر الاشياء التي
ذكرت يجوز فيها استعمال غالب الظن وقبول قول الواحد فليس ذلك إذا أصلا
لشهادة * وأما إذا استشهد وهو بصير ثم عمى فأعالم تقبله من قبل افادعلمنا أن حال
تحمل الشهادة أضعف من حال الاداء والدليل عليه انه غير جائز أن يتحمل الشهادة
وهو كافر أو عبد أو وصى ثم يؤديه وهو حر مسلم بالغ تقبل شهادته ولو اداه وهو وصي
أو عبد أو كافر لم تجز فعلنا أن حال الاداء أولى بالتأكد من حال التحمل فإذا لم يصح
تحمل الاعمى للشهادة وكان العمى مانعا من صحة التحمل وجب أن يمنع صحة الاداء
وأيضا لو استشهد به وبينه وبينه حائل لما صحت شهادته وكذلك لو اداه وبينهما حائل لم
تجز شهادته والعمى حائل بينه وبين المشهود عليه فوجب أن لا تجوز وقرئ أبو يوسف

(١) قوله «دخت» فتح اللغة المراجعة وتشد يد التاء الشاذة على ي بن موسى أحد اشياخ البخاري «لصحة»
(٢) قوله «ترى هذه الشمس» هكذا في جيب النسخ التي يابدينها ومن أمثال المشهود مثل الشمس فأشهد لصحة

بينهما بأن قال يصح أن يتحمل الشهادة بما ينه ثم يشهد عليه وهو غائب أو ميت فلا يمنع ذلك جوازها فكذلك هي الشاهد بمنزلة موت المشهود عليه أو غيبته فلا يمنع قبول شهادته . والجواب عن ذلك من وجهين أحدهما أنه لما يجب اعتبار الشاهد في نفسه فإن كان من أهل الشهادة قبلناها وإن لم يكن من أهل الشهادة لم قبلناها والاعمى قد خرج من أن يكون من أهل الشهادة بمسألة فلا اعتبار بغيره وأما الغائب والميت فإن شهادة الشاهد عليهما صحيحة إذ لم يمترض فيه ما يخرج من أن يكون من أهل الشهادة وغيبته المشهود عليه وموته لا تؤثر في شهادة الشاهد فذلك جازت شهادته والوجه الآخر أن لا يميز الشهادة على الميت والغائب الآن يحضر عنه خصم فتقع الشهادة عليه فيقوم حضوره مقام حضور الغائب والميت والاعمى في معنى من يشهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته فإن احتجوا بقوله تعالى (إذا تدابرتهم يدان) إلى قوله تعالى (فاستشهدوا) شهدوا من رجالكم) وقوله تعالى (من ترضون من الشهداء) والاعمى قد يكون مرضيا وهو من رجالنا الآخر ارفطاهر ذلك يقتضى قبول شهادته * قيل له ظاهر الآية يدل على أن الاعمى غير مقبول الشهادة لانه قال (واستشهدوا) والاعمى لا يصح استشهاده لأن الاستشهاد هو احضار المشهود عليه ومعاينة اياه وهو غير معين ولا مشاهد لمن يحضره لأن المعنى حائل بينه وبين ذلك كحائل لو كان بينهما فيمنعه ذلك من مشاهدته ولما كانت الشهادة انما هي ماخوذة من مشاهدة المشهود عليه ومعاينته على الحال التي تقع نفي الشهادة اثبات الحق عليه وكان ذلك معدوما في الاعمى وجب أن تبطل شهادته فهذه الآية لأن تكون دليلا على بطلان شهادته أو لى من أن تدل على اجازتها وقال زفر لا يجوز شهادة الاعمى إذا شهد بها قبل المعنى أو بعده الا في النسب أن يشهد أن فلانا ابن فلان قال أبو بكر يشبه أن يكون ذهب في ذلك الى أن النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وإن لم يشاهده الشاهد فذلك جائز إذا تواتر عند الاعمى الخبر بأن فلانا ابن فلان أن يشهد به عند الحاكم وتكون شهادته مقبولة ويستدل على صحة ذلك بأن الاعمى والبصير سواء فيما ثبت حكمه عن الرسول ﷺ من طريق التواتر وإن لم يشاهد المخبرين من طريق المعاينة وإنما يسمع أخبارهم فكذلك جائز أن يثبت عنده علم صحة النسب من طريق التواتر وإن لم يشاهد المخبرين فتجوز إقامة الشهادة به وتكون شهادته مقبولة فيه اذ ليس شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به واختلف في شهادة البدوى على القروي فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر واليث والاوزاعي والشافعي هي جائزة إذا كان عدلا وروى نحوه عن الزهري

وروى ابن وهب عن مالك قال لا تجوز شهادة بدوى على قروى الا فى الجراح وقال
ابن القاسم عنه لا تجوز شهادة بدوى على قروى فى الحضرة الا فى وصية القروى فى السفر
أوفى يبيع فتجوز اذا كانوا اعدولا قال أبو بكر جميع ما ذكرنا من دلائل الآية على
قبول شهادة الاحرار البالغين يوجب التسوية بين شهادة القروى والبدوى لان
الخطاب توجه اليهم بذكر الايمان بقوله (يا أيها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين) وهؤلاء
من جملة المؤمنين ثم قال تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يعنى من رجال
المؤمنين الاحرار وهذه صفة هؤلاء ثم قال (من ترضون من الشهداء) واذا كانوا
عدولا فهم رضىون وقال فى آية أخرى فى شان الجمعة والفراق (واستشهدوا ذوى
عدل منكم) وهذه الصفة شاملة للجميع اذا كانوا اعدولا وفى تخصيص القروى بها
دون البدوى ترك العموم بشير دلالة ولم يختلفوا انهم مرادون بقوله (واستشهدوا
شهيدين من رجالكم) وبقوله (من ترضون من الشهداء) لانهم يجوزون شهادة
البدوى على بدوى مثله على شرط الآية واذا كانوا مرادين بالآية فقد اقتضت جواز
شهادتهم على القروى من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض ومن حيث
اقتضت جواز شهادة القروى على البدوى فان احتجوا بما حدثنا ابن عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا حسين بن اسحاق التستري قال حدثنا حرملة بن يحيى قال حدثنا ابن وهب
قال حدثنا نافع بن يزيد بن الهاد عن محمد بن عمرو عن عطاء بن يسار عن ابي هريرة انه
سمع رسول الله ﷺ يقول لا تجوز شهادة بدوى على صاحب قرية فان مثل هذا الخبر
لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن مع انه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح وبين
غيرها ولا بين ان يكون القروى فى السفر او فى الحضرة فقد خالف المحتج به ما اقتضاه
عمومه وقد روى مالك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال شهد اعرابي عند رسول
الله صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال فأمر بلالا ينادى للناس فليصوموا غدا فقبل
شهادته وامر الناس بالصيام وجاز ان يكون حديث ابي هريرة فى اعرابي شهد شهادة
عند النبي صلى الله عليه وسلم وعلم النبي صلى الله عليه وسلم خلافها مما يبطل
شهادته فاخبر به فنقله الراوى من غير ذكر السبب وجاز ان يكون قاه فى
الوقت الذى كان الشرك والنفاق فالين على الاعراب كما قال عز وجل (ومن
الاعراب من يتخذ ما ينطق مغرما ويترى منكم الدوائر) فاعلمنا من قبول شهادة
من هذه صفته من الاعراب وقد وصف الله قوما آخرين من الاعراب بعد هذه
الصفة ومدحهم بقوله (ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق

قربات عند الله وصلوات الرسول) الآية فن كافت هذه صفة فهو مرضى عند الله
وعند المسلمين مقبول الشهادة ولا يخالو البدوى من ان يكون غير مقبول الشهادة على
القروى اما لظن في دينه او جهل منه باحكام الشهادات وما يجوز اداؤها منها
لا يجوز فان كان لظن في دينه فان هذا غير مختلف في بطلان شهادته ولا يختلف فيه حكم
البدوى والقروى وان كان لجهل منه باحكام الشهادات فواجب ان لا تقبل شهادته
على بدوى مثله وان لا تقبل شهادته في الجراح ولا على القروى في السفر كما لا تقبل شهادة
القروى اذا كان بهذه الصفة ويلزمه ان يقبل شهادة البدوى اذا كان عدلا عالما باحكام
الشهادة على القروى وعلى غيره وال المعنى الذى من اجله امتنع من قبول شهادته وان
لا يجمل ثم ومسعة البدوى اياه والنسبة اليه علة لرد شهادته كما لا يجمل نسبة القروى الى
القرية علة لجواز شهادته اذا كان بجانب الصفات المشروطة لجواز الشهادة قوله عز
وجل (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) قال ابو بكر اوجب بديا استشهاد شهيدين
وما الشاهدان لان الشهيد والشاهد واحد كما ان عليم وطالم واحد وقادر وقدير واحد ثم
عطف عليه قوله (فان لم يكونا رجلين) يعنى ان لم يكن الشهيدان رجلين (فرجل وامرأتان)
فلا يخالو قوله (فاقولم يكونا رجلين) من ان يريد به فان لم يوجد رجلان فرجل وامرأتان
كقوله (فاقولم يجدوا ماء فتيمموا اصبعيها) وكقوله (فتحبر رقبته من قبل ان يتاسا) ثم
قال (فن لم يجد فصيام شهرين) الى قوله (فن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) وما جرى
مجرى ذلك في الابدال التى اقيمت مقام اصل الفرض عند عدمه او ان يكون مراده فان
لم يكن الشهيدان رجلين فالشهيدان رجل وامرأتان فاذا اثبات هذا الاسم للرجل
والمرأتين حتى يعتبر عمومهما في جواز شهادتهما مع الرجل في سائر الحقوق الا ما قام
دليله فلما اتفق المسلمون على جواز شهادة رجل وامرأتين مقام رجلين عند عدم
الرجلين ثبتت الوجه الثانى وهو انه اراد تسمية الرجل والمرأتين شهيدين فيكون
ذلك اسما شرعيا يجب اعتباره فيما امر فافيه باستشهاد شهيدين الا موضع ما قام الدليل
عليه فيصح الاستدلال بعمومه في قول النبي ﷺ لا تكاح الا بوى وشاهدين واثبات
النكاح والحكم بشهادة رجل وامرأتين اذ قد لحقهم اسم شهيدين وقد اجاز النبي ﷺ
النكاح بشهادة شاهدين ثم قد اختلف اهل العلم في شهادة النساء مع الرجال في غير
الاموال فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد بن زفر وعثمان البتي لا تقبل شهادتهما مع
الرجال لا في الحدود ولا في القصاص وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق وحدتنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن عباد قال حدثنا شعبة عن

الحجاج بن ارطاة عن عطاء بن ابي رباح ان عمرا اجاز شهادة رجل وامرأتين في نكاح وروى جرير بن حازم عن الزبير بن الخريت عن ابي ليبيد ان عمرا اجاز شهادة النساء في طلاق وروى امرئيل عن عبد الله بن ابي عن محمد بن الحنفية عن علي بن ابي حمزة عن محمد بن عطاء عن عطاء بن ابي رباح ان ابن عمر كان يجيز شهادة النساء مع الرجل في النكاح وروى عن عطاء انه كان يجيز شهادة النساء في الطلاق وروى عن عون بن الشعبي عن شريح انه اجاز شهادة رجل وامرأتين في عتق وهو قول الشعبي في الطلاق وروى عن الحسن والضحاك قال لا تجوز شهادتهن الا في الدين والولد وقال مالك لا تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص ولا في الطلاق ولا في النكاح ولا في الانساب ولا في الولاء ولا الاحصان وتجاوز في الوكالة والوصية اذا لم يكن فيها عتق وقال الثوري تجوز شهادتهن في كل شيء الا الحدود وروى عنه انها لا تجوز في القصاص ايضا وقال الحسن بن حي لا تجوز شهادتهن في الحدود وقال الاوزاعي لا تجوز شهادة رجل وامرأتين في نكاح وقال الليث تجوز شهادة النساء في الوصية والعتق ولا تجوز في النكاح والطلاق والحدود ولا قتل العمد التي يتقدمه وقال الشافعي لا تجوز شهادة النساء مع الرجال في غير الاموال ولا يجوز في الوصية الا الرجل وتجاوز في الوصية بالمال قال ابو بكر ظاهر هذه الآية يقتضي جواز شهادتهن مع الرجل في سائر عقود المداينات وهي كل عقد واقع على دين سواء كان بدله مالا او بضعا او منافع او دم محمد لانه عقد فيه دين اذا المعلوم انه ليس مراد الآية في قوله تعالى (اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى) ان يكون المعقود عليهما من البدين دينين لا متناع جواز ذلك الى اجل مسمى فثبت ان المراد وجود دين عن بدل اي دين كان فاقضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجل على عقد نكاح فيه مهر مؤجل اذا كان ذلك عقد مدانية وكذلك الصلح من دم العمد والمخلع على مال والاجارات فن ادعى خروج شيء من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلّم له ذلك الا بدلالة اذا كان المعلوم مقتضيا لجوازها في الجميع ثم يدل على جواز شهادة النساء في غير الاموال ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن القاسم الجوهري قال حدثنا محمد بن ابراهيم اخو ابي معمر قال حدثنا محمد بن الحسن بن ابي زيد عن الامش عن ابي واثل عن حذيفة ان النبي ﷺ اجاز شهادة القابلة والولادة ليست بمال واجاز شهادتها عليها فدل ذلك على ان شهادة النساء ليست مخصوصة بالاموال ولا خلاف في جواز شهادة النساء على الولادة وانما الاختلاف في العدد وايضا لما ثبت ان اسم الشهيدين واقع في الشرع على الرجل

والمرأتين وقد ثبت ان اسم البينة يتناول الشهادتين وجب بموم قوله البينة على المدعى
واليمين على المدعى عليه القضاء بشهادة الرجل والمرأتين في كل دعوى اذ قد شملهم اسم
البينة الا ترى انها بينة في الاموال فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل
مدع الا ان تقوم الدلالة على تخصيص شيء منه وانما خصصنا الحدود والقصاص لما
روى الزهري قال مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفين من بعده ان لا تجوز
شهادة النساء في الحدود ولا في القصاص وايضاً لما اتفق الجميع على قبول شهادتهم مع
الرجل في الدبون وجب قبولها في كل حق لا تسقط الشبهة اذ كان الدين حقاً لا يسقط
بالشبهة وبما يدل على جوازها في غير الاموال من الآية ان الله تعالى قد
اجازها في الاجل بقوله (اذا تدانستم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) ثم قال
(فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) فاجاز شهادتها مع الرجل على الاجل
وليس بمال كما اجازها في المال فان قيل الاجل لا يجب الا في المال قيل له هذا خطأ
لان الاجل قد يجب في الكفالة بالنفس وفي منافع الاحرار التي ليست بمال وقد يؤجره
الحاكم في اقامة البينة على الدم وعلى دعوى العفو منه بمقدار ما يمكن التقدم اليه فقولك
ان الاجل لا يجب الا في المال خطأ ومع ذلك فالبيع لا يستحق الا بالمال ولا يقع النكاح
الا بمال فينبغي ان تجزى فيه شهادة النساء قوله تعالى (من تزون من الشهداء)
قال ابو بكر لما كانت معرفة دياقات الناس واماناتهم وعدالتهم انما هي من طريق الظاهر
دون الحقيقة اذ لا يعلم ضمائرهم ولا خبايا امورهم غير الله تعالى ثم قال تعالى فيما امرنا
باعتبارهم من امر الشهود (من تزون من الشهداء) دل ذلك على ان امر تعديل الشهود
موكول الى اجتهاد رأينا وما يغلب في ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم وجائز ان
يغلب في ظن بعض الناس عدالة شاهد وامانة فيكون عنده رضى ويغلب في ظن غيره
انه ليس برضى فقول (من تزون من الشهداء) مبني على غالب الظن واكثر الرأى
والذي بنى عليه امر الشهادة اشياء ثلاثة احدها العدالة والاخر في التهمة وان كان
عدلاً والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة اما العدالة فاصلها الايمان واجتناب
الكبائر ومراعاة حقوق الله عز وجل في الواجبات والمسئونات وصدق الهمزة والامانة
وان لا يكون محدوداً في قذف واما في التهمة فان لا يكون المشهود له والداً ولا ولداً
او زوجاً وزوجة وان لا يكون قد شهد بهذه الشهادة فرددت اثمته فشهادة هؤلاء غير
مقبولة لمن ذكرنا وان كانوا عدولاً مرضيين واما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فان
لا يكون غفولاً غير مجرب للامور فان مثله ربما لقن الشيء فتلقته وربما جوز عليه
التزوير فشهادة قال ابن رستم عن محمد بن الحسن في رجل اعجبى صوام قوام مغفل

يخشى عليه ان يلقي فياخذ به قال هذا شر من الفاسق في شهادته وحدثنا عبد الرحمن بن
 سبيح الجبيري قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا اسود بن عامر قال حدثنا
 ابن هلال عن اشعث الخداني قال قال رجل للحسن بن ابي اسيد ان يا سارده شهادتي فقام
 معه اليه فقال يا مملوك ان لم ترددت شهادته او ما بلغتك عن رسول الله ﷺ انه قال من
 استقبل قبلتنا واكل من ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فقال ايها
 الشيخ اما سمعت الله يقول (ممن ترضون من الشهداء) وان صاحبك هذا ليس
 برضاه وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابو بكر محمد بن عبد الوهاب قال حدثنا
 العمري بن عاصم باسناد ذكره انه شهد عند اياس بن معاوية رجل من اصحاب الحسن
 فرد شهادته فيما غ الحسن وقال قوموا بنا اليه قال فجاء الى اياس فقال يا لكع تر تشهداة
 رجل مسلم فقال نعم قال الله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) وليس هو ممن ارضى
 قال فسكت الحسن فقال خصم الشيخ فن شرط الرضا لشهادة ان يكون الشاهد متيقظا
 حافظا لما يسمعه متقنا لما يؤديه وقد ذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف في صفة العدل
 اشياء منها انه قال من سلم من القوا حش التي تجب فيها الحدود وما يشبه ما تجب فيه
 من المظالم وكان يؤدى الفرائض واخلق البر فيه اكثر من المعاصي الصغار قبلنا
 شهادته لانه لا يسلم عبد من ذنب وان كانت ذنوبه اكثر من اخلاق البر رد دفعا شهادته
 ولا تقبل شهادته من يلعب بالشر نفع بقامر عليها ولا من يلعب بالحمام ويطيرها وكذلك
 من يكثر الخلف بالكذب لا تجوز شهادته قال واذا ترك الرجل الصلوات الحسن في
 الجماعة استخفافا بذلك او مجاعة أو فسقا فلا تجوز شهادته وان تركها على تأويل وكان
 عدلا فيما سوى ذلك قبلت شهادته قال واذا داوم على ترك ركعتي الفجر لم تقبل شهادته
 وان كان معروفا بالكذب الفاحش لم اقبل شهادته وان كان لا يعرف بذلك وربما ابني
 بشيء منه والخير فيه اكثر من الشر قبلت شهادته ليس سلم احدهم الذنون قال وقال
 ابو حنيفة وابو يوسف وابن ابي ليلى شهادة أهل الاهواء جائزة اذا كانوا عدولا
 الاصفان من الراضية يقال لهم الخطائية فانه بلغني ان بعضهم يصدق بعضها فيما يدعي اذا
 حلف له ويشهد بعضهم لبعض فلذلك ابطلت شهادتهم وقال ابو يوسف ايمان رجل اظهر
 شتيمة اصحاب النبي ﷺ لم اقبل شهادته لان رجلا كان شتاما للناس والجران لم اقبل
 شهادته فاصحاب النبي ﷺ اعظم حرمة وقال ابو يوسف ألا ترى ان اصحاب رسول
 الله ﷺ قد اختلفوا واقتتلوا وشهادة الفريقين جائزة لانهم اقتتلوا على تأويل
 فكذلك أهل الاهواء من المتأولين قال ابو يوسف ومن سالت عنه فقالوا انا نهمه بشتم
 اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاني لا اقبل هذا حتى يقولوا سمعنا ثم يشتم قال

فأقنوا قهمة بالفسق والفجور ونظن ذلك به ولم زه قاني اقبل ذلك ولا اجيز شهادته
والفرق بينهما ان الذين قالوا قهمة بالشتم قد اثبتوا له الصلاح وقالوا قهمة بالشتم فلا
يقبل هذا الالجماع والذين قالوا قهمة بالفسق والفجور ونظن ذلك به ولم زه قاني
اقبل ذلك ولا اجيز شهادته اثبتوا له صلاحا وعدالة وذكر ابن رستم عن محمد انه قال لا
اقبل شهادة الخوارج اذ كانوا قد خرجوا بقاتلون المسلمين وان شهدوا قال قلت ولم
لا تجيز شهادتهم وأفت تجيز شهادة الخوارج قال لانهم لا يستحلون اموالنا ما لم يخرجوا
فاذا خرجوا استحلوا اموالنا فتجوز شهادتهم ما لم يخرجوا وحدثنا ابو بكر مكرم
ابن احمد قال حدثنا احمد بن عطية الكوفي قال سمعت محمد بن سنان يقول سمعت ابا
يوسف يقول سمعت ابا حنيفة يقول لا يجب على الحاكم ان يقبل شهادة بخيل فان
البخيل يحمله شدة بخله على التقصي فياخذ فوق حقه مخافة الغبن ومن كان كذلك لم
يكن عدلا سمعت حماد بن أبي سليمان يقول سمعت ابراهيم يقول قال علي بن أبي طالب
رضي الله عنه ايها الناس كونوا وسطا لا تكونوا بخلاء ولا سفلة فان البخل والسفلة الذين ان
كان عليهم حق لم يؤدوه وان كان لهم حق استقصوه قال وقال مامن طباع المؤمنين التقصي
ما استقصى كريم قط قال الله تعالى (عرف لمضيه واعرض عن مضى) وحدثنا مكرم بن احمد
قال حدثنا احمد بن محمد بن المغلس قال سمعت الحناني يقول سمعت ابن المبارك يقول
سمعت ابا حنيفة يقول من كان معه بخل لم تجز شهادته يحمله البخل على التقصي فمن شدة
تقصيه يخاف الغبن فياخذ فوق حقه مخافة الغبن فلا يكون هذا عدلا وقد روى نظير ذلك
عن اياس بن معاوية ذكرني لمبعة عن ابى الامود محمد بن عبد الرحمن قال قلت لاياس بن معاوية
اخبرت انك لا تجيز شهادة الاشراف بالمرأى ولا البخلاء ولا التجار الذين يركبون
البحر قال اجل اما الذين يركبون الى الهند حتى يفرروا بدنيهم ويكثر واعدوهم من
اجل طمع الدنيا فمرفت ان هؤلاء لو اعطى احدكم درهمين في شهادة لم يتخرج بعد
تقريره بدنيته واما الذين يتجرون في قرى فارس فانهم يطعمونهم الربا وهم يعلمون فانيت
ان اجيز شهادة كل الربا واما الاشراف فان الشرف بالمرأى اذا قامت احد امتهن نائبة
اتي الى سيد قوم فيشهد له ويشفع فكنت ارسلت الى عبد الاعلى بن عبد الله بن ماصر
ان لا ياتيني بشهادة . وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم امور لا يقطع
فيها بفسق فاعليها الا انها تدل على سفخ او مجون فزاد شهادة امثالهم منه ما حدثنا
عبد الرحمن بن سنان قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا محمود بن خدش قال حدثنا
زيد بن الحباب قال اخبرني داود بن حاتم البصري ان بلال بن أبي بردة وكان على البصرة
كان لا يجيز شهادة من يأكل الطين ويقتل حيتته . وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا

حماد بن محمد قال حدثنا شرح قال حدثنا يحيى بن سليمان عن ابن جريج ان رجلا كان من
أهل مكة شهد عند عمر بن عبد العزيز وكان ينفق عنقه ويحفي لحيته وحول شاربيه
فقال ما اسمك قال فلان قال بل اسمك فاتف ورد شهادته . وحدثنا عبد الباقي قال
حدثنا عبد الله بن احمد بن سعد قال حدثنا اسحاق بن ابراهيم قال حدثنا عبد الرحمن
ابن محمد عن الجعد بن ذكوان قال دعا رجلا شاهد الله عند شرح اسمه ببيعة فقال يا بيعة
يا بيعة فلم يجب فقال يا بيعة الكونفر فاجاب فقال له شريح دعيت باسمك فلم تجب فلما
دعيت بالكفر اجبت فقال اصلحك الله انما هو لقب فقال له قم وقال لصاحبه هات
غيره . وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني أبي قال حدثنا اسماعيل
ابن ابراهيم قال حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال
الافلف لا تجوز شهادته . وروى حماد بن أبي سلمة عن أبي المهزوم عن أبي هريرة
لا تجوز شهادة اصحاب الحريم يعني النخاسين وروى عن شرح انه كان لا يجيز شهادة
صاحب حمام ولا حمام وروى مسرعا ان رجلا شهد عند شرح وهو ضيق كم القبا فرد
شهادته وقال كيف يتوضا وهو على هذه الحال وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا
معاذ بن المثنى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا جرير بن حازم عن الاصمعي عن
تميم بن سلمة قال شهد رجل عند شرح فقال اشهد بشهادة الله فقال شهدت بشهادة
الله لا اجيز لك اليوم شهادة . قال أبو بكر لما رأى نكلف من ذلك ما ليس عليه لم ير اهلا
لقبول شهادته فهذه الامور التي ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من اجلها
غير مقطوع فيها بفسق فاعليها ولا سقوط العدالة وانما دلهم ظاهرها على سخط من
هذه حاله فردوا شهادتهم من اجلها لان كلامهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى (ممن
ترضون من الشهداء) على حسب ما اداه اليه اجتهاده فن غلب في ظنه سخط من الشاهد
او مجوفه او استهاته بامر الدين اسقط شهادته . قال محمد في كتاب ادب القاضى
من ظهرت منه مجاعة لم اقبل شهادته قال ولا تجوز شهادة المختسل ولا شهادة من يلبس
بالحمام يطير هوا وقد حكى عن سفيان بن عيينة ان رجلا شهد عند ابن أبي ليلى فرد شهادته
قال فقلت لابن أبي ليلى مثل فلان وحاله كذا وحال ابنه كذا فرد شهادته فقال ابن
يذهب بك انه فقير فكان عنده ان الفقر يمنع الشهادة اذ لا يؤمن به ان يحمله الفقر على
الرغبة في المال واقام شهادة بما لا تجوز . وقال مالك بن انس لا تجوز شهادة السؤال
في الشيء الكثير وتجوز في الشيء اليسير والثقة اذا كانوا عدوا فشرط مالك مع الفقر المسئلة
ولم يقبلها في الشيء الكثير للثمة وقبلها في اليسير لرواها للثمة . وقال المزني
والريبع عن الشافعي اذا كان الاغلب على الرجل والاظهر من امره الطاعة والمروءة

قلت شهادته وإذا كان الأغلب من حاله المعصية وعدم المروءة ددت شهادته وقال
 محمد بن عبد الله بن عبد الحكم عن الشافعي إذا كان أكثر أمره الطاعة ولم يقدم على
 كبيرة فهو عدل . فأما شرط المروءة فإن أراد به التصاؤن والصمت الحسن وحفظ
 الحرمات وتجنب السخف والمجون فهو مصيب وإن أراد به نظافة الثوب وفرادة المراكب
 وجودة الألة والشارفة الحسنة فقد أبعد وقال غير الحق لأن هذه الأمور ليست من
 شرائط الشهادة عند أحد من المسلمين . قال أبو بكر جميع ما قدمنا من ذكر أقويل
 السلف وفقهاء الأمصار واعتبار كل واحد منهم في الشهادة ما حكي ناعنه يدل على أن
 كلامهم يفي بقبول أمر الشهادة على ما غلب في اجتهداه واستولى على رأيه أنه ممن يرضى
 ويؤمن عليها وقد اختلفوا في حكم من لم تظهر منه ريبة هل يسأل عنه الحاكما إذا شهد
 فروى عن عمر بن الخطاب في كتابه الذي كتبه إلى أبي موسى في القضاء والمسلمون عدول
 بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد أو مجرأ عليه شهادة زور أو ظنينا في ولاء أو قرابة
 وقال منصور قلت لأبراهيم ومال العدل في المسلمين قال من لم تظهر منه ريبة وعن الحسن
 البصري والشعبي مثله وذكر معمر عن أبيه قال لما ولي الحسن القضاء كان يميز شهادة
 المسلمين إلا أن يكون الخضم يجرح الشاهد وذكر هشيم قال سمعت ابن شبرمة يقول
 ثلاث لم يعمل بهن أحد قبلي ولن يتركهن أحد بعدى المسئلة عن الشهود وأثبت حجج
 الخصمين وتحلية الشهود في المسئلة وقال أبو حنيفة لا أسأل عن الشهود إلا أن يعطن
 فيهم الخضم المشهود عليه فإن طعن فيهم سألت عنهم في السر والعلائية وزيكيتهم
 في العلائية إلا شهود الحدود والقصاص فأتى أسأل عنهم في السر وأزكيهم في العلائية
 وقال محمد يسأل عنهم وإن لم يعطن فيهم دروي يوسف بن موسى القطان عن علي بن ماصم
 عن ابن شبرمة قال أول من سأل في السر أنا كان الرجل يأتي القوم إذا قيل له هات من
 يزكيك فيقول قومي يزكوني فيستحي القوم فيزكونه فلما رأيت ذلك سألت في السر
 فإذا بحت شهادته قلت هات من يزكيك في العلائية وقال أبو يوسف ومحمد يسأل
 عنهم في السر والعلائية ويزكيهم في العلائية وإن لم يعطن فيهم الخضم وقال مالك بن
 أنس لا يقضى بشهادة الشهود حتى يسئل عنهم في السر وقل الليث أدركت الناس
 ولا تلتبس من الشاهدين تزكية وإنما كان الوالي يقول للخضم أنت كان عندك
 من يجرح شهادتهم فأت به والواجب أن تشهد عليه عليك وقال الشافعي يسأل عنهم في السر
 فإذا عدل سأل عن تعدله علائية ليعلم أن العدل هو هذا لا يوافق اسم أسما ولا نسب
 نسباً قال أبو بكر ومن قال من السلف بتعديل من ظهر إسلامه فأتا به في ذلك على ما كافت

عليه احوال الناس من ظهور العدالة في العامة وقلة النفاق فيهم ولان النبي ﷺ قد شهد بالغير والصالح للقرن الاول والثاني والثالث * حدثنا عبد الرحمن بن سميان قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال حدثنا سفيان عن منصور عن ابراهيم عن عبيدة عن عبد الله عن النبي ﷺ انه قال خير الناس قرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثلاث اواربع ثم يحيى قوم تسبق شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته قال وكان اصحابنا يضرروننا على الشهادة والعهد ونحن صديان واما حمل السلف ومن قال من فقهاء الامصار بما وصفنا امر المسلمين في عصرهم على العدالة وجواز الشهادة لظهور العدالة فيهم وان كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر التكسير عليه ويتبين امره و ابو حنيفة كان في القرن الثالث الذين شهد لهم النبي ﷺ بالغير والصالح فتكلم على ما كانت الحال عليه واما لو شهد احوال الناس بعد لقول بقول الآخرين في المسئلة عن الشهود ولما حكم لاحد منهم بالعدالة الا بعد المسئلة * وقدرى عن النبي ﷺ انه قال لا اعرف ابي الذي شهد على رؤية الهلال ان شهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله قال نعم فامر الناس بالصيام بخبره ولم يسأل عن عدالته بعد ظهور اسلامه لما وصفنا ثبت بما وصفنا ان امر التعديل وتركية الشهود وكونهم مرضيين مبني على اجتداد الراى وغالب الظن لاستحالة احاطة غلومنا بغير امور الناس وقد حذرنا الله الاغترار بظاهر حال الانسان والكون الى قوله بما يدعيه لنفسه من الصلاح والامانة فقال (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا) الآية ثم اخبر عن مغيب امره وحقيقة حاله فقال (واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها) الآية فاعلمنا ذلك من حال بعض من يعجب بظاهر قوله وقال ايضا في صفة قوم آخرين (واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم) الآية فحذر فيه ﷺ الاغترار بظاهر حال الانسان وامرنا بالاعتدابه فقال (واتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) فغير جائز اذا كان الامر على ما وصفنا الركون الى ظاهر امر الانسان دون الثبوت في شهادته والبحث عن امره حتى اذا غلب في ظنه عدالته قبلها وقد وصف الله تعالى الشهود المقبولين بصفتين احدهما العدالة في قوله تعالى (اثبات ذوا عدل منكم) وقوله (واشهدوا ذوى عدل منكم) والاخرى ان يكونوا مرضيين لقوله (عن رضون من الشهداء) والمرضيون لا بد ان تكون من صفتهم العدالة وقد يكون عدلا غير مرضى في الشهادة وهو ان يكون غير امغفلا يجوز عليه التروير والتعوية فقوله (من رضون من الشهداء) قد انتظم الامر من العدالة والنيقظ وذكاء الفهم وسددة الحفظ وقد اطلق الله ذكر الشهادة في الزنا غير مقيد بذكر العدالة وهي من شرطها العدالة والرضى

جميعاً وذلك لقوله عز وجل (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (وذلك عموم في اجاب
الثبت في سائر اخبار الفاسق والشهادة خبر فوجب الثبوت فيها اذا كان الشاهد فاسقاً
فلما نص الله على الثبوت في خبر الفاسق ووجب علينا قبول شهادة المدول المريض
وكان الفسق قد يعلم من جهة اليقين والعدالة لا تعلم من جهة اليقين دون ظاهر الحال
علمنا انها مبينة على غالب الظن وما يظهر من صلاح الشاهد وصدق لهجته واماتته
وهذا وان كان مبني على اكثر الظن فهو ضرب من العلم كما قال تعالى في المهاجرات (فان
علمتموهن مؤمنات فلا ترجعنهم الى الكفار) وهذا هو علم الظاهر دون الحقيقة
فكذلك الحكم بعدالة الشاهد طريقه العلم الظاهر دون المغيب الذي لا يلمسه الا الله
تعالى وهذا اصل كبير في الدلالة على صحة القول باجتهاد الرأى في احكام الحوادث اذ
كانت الشهادات من معالم امور الدين والدنيا وقد عقد بها مصالح الخلق في وثائقهم
وابتات حقوقهم وملاكم واثبات الانساب والدماء والفروج وهي مبينة على غالب
الظن واكثر الرأى اذ لا يمكن احداً من الناس امضاء حكم بشهادة شهود من طريق
حقيقة العلم بصحة المشهود به وهو يدل على بطلان القول بامام معصوم في كل زمان
واحتجاج من يحتج فيه بان امور الدين كلها ينبغي ان تكون مبينة على ما يوجب العلم
الحقيقي دون غالب الظن واكثر الرأى وانه متى لم يكن امام بهذه الصفة لم يؤمن من الخطأ
فيها لان الرأى يخفى ويصيب لانه لو كان كازموا لوجب ان لا تقبل شهادة الشهود
الا ان يكونوا معصومين مأمونا عليهم الخطأ والزلل فلما أمر الله تعالى بقبول شهادة
الشهود اذا كانوا مرضيين في ظاهر احوالهم دون العلم بحقيقة مغيب امورهم مع جواز
الكذب والغلط عليهم ثبت بطلان الاصل الذي بنوا عليه امر النعمان فان قالوا الامام
يعلم صدق الشهود من كذبهم قيل لهم فواجب ان لا يسمع شهادة الشهود غير الامام
وان لا يكون للامام قاض ولا امين الا ان يكون بمنزلة في العصمة وفي العلم بمغيب امر
الشهود ويجب ان لا يكون احداً من اعيان الامام الا معصوماً مؤزلاً والخطأ لما
يتعلق به من احكام الدين فلما جاز ان يكون للامام حكماً وشهوداً واعواناً غير هذه
الصفة ثبت بذلك جواز كثير من امور الدين مبني على اجتهاد الرأى وغالب الظن وهو فيما
ذكرناه ما تعبدنا الله به في هذه الآية من اعتبار احوال الشهود بما يغلب في الظن من
عدالتهم وصلاتهم دالة على بطلان قول ثقات القياس والاجتهاد في الاحكام التي
لا نصوص فيها ولا اجماع لان الدماء والفروج والاموال والانساب من الامور التي
قد عقد بها مصالح الدين والدنيا وقد امر الله فيها بقبول شهادة الشهود الذين لا نعلم

مغيب امورهم وانما يحكم بشهادتهم فينالب الظن وظاهر احوالهم مع تجوز الكذب
والخطا والزلل والسهو عليهم فثبت بذلك تجوز الاجتهاد واستعمال غلبة الرأى فيما
لاقص فيه من احكام الحوادث ولا اتفاق * وفيه الدلالة على جواز قبول الاخبار
المقصرة عن ايجاب العلم بمخبراتها من امور الديانات عن الرسول ﷺ لان شهادة
الشهود غير موجبة للعلم بصحة المشهود به وقد امرنا بالحكم بهامع تجوز ان يكون الامر
في المغيب بخلافه فيطلب بذلك قول من قال انه غير جائز قبول خبر من لا يوجب العلم
بخبره في امور الدين. وقد دل ايضا على بطلان قول من يستدل على رد اخبار الآحاد باننا
لو قبلناها لكان قد جعلنا منزلة المخبار اعلى من منزلة النبي ﷺ اذ لم يجب في الاصل
قبول خبر النبي ﷺ الا بعد ظهور المعجزات الدالة على صدقه لان الله تعالى قد امرنا
بقبول شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة وان لم يكن معهما معجزة يدل على
صدقهم. واما ما ذكرنا من اعتبار نفى التهمة عن الشهادة وان كان الشاهد عدلا فان
الفتحا منفقون على بعضها ومختلفون في بعضها فما اتفق عليه فقهاء الامصار بطلان
شهادة الشاهد لولده ووالده الا على ما يحكى عن عثمان البتي قال تجوز شهادة الولد لوالديه
وشهادة الاب لابنه وامر آه اذا كانوا عدولا مهذين ومر وفين بالفضل ولا يستوى
الناس في ذلك ففرق بينه والوالد وبينه الاجنبى فاما اصحابنا وما لك والبيت والشافعى
والاوزاعى فانهم لا يجيزون شهادة واحد منهما الاخر فقد حدثنا عبد الرحمن بن سينا
قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثني ابي قال حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر
عن الشعبي عن شرح قال لا تجوز شهادة الابن لابي ولا الاب لابنه ولا المرأة لزوجها
ولا الزوج لامرأته وروى عن اياس بن معاوية انه اجاز شهادة رجل لابنه حدثنا عبد
الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عفان قال حدثنا حماد
ابن زيد قال حدثنا خالد الحذاء عن ابي بن ابي عن ابي بن ابي عن ابي بن ابي عن ابي بن ابي عن ابي بن ابي
لا بنه قوله عز وجل (ليس عليكم جناح ان تاكلوا من يوتكم او يوت اباكم) ولم
يذكر يوت الابناء لان قوله تعالى (من يوتكم) قد انظمتها ذكافت منسوبة الى الابه
فاكتفى بذكر يوتهم عن ذكر يوت ابنائهم وقال ﷺ افت وما لك لايك فاضاف الملك
اليه وقال ان اطيع ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسبه واولادكم
فلم يضاف ملك الابن الى الاب وابع اكله له وسماه له كسبا كان الميث لا بنه حقا
بشهادته بمنزلة مثبتة لنفسه ومعلوم بطلان شهادته لنفسه فكذلك لا بنه واذا ثبت ذلك
في الابن كان ذلك حكم شهادة الابن لابي لا بنه اذ لم يفرق احد بينهما فان قيل اذا كان

الشاهد عدل فواجب قبول شهادته طولا كما قبلها الاجنبى وان كانت شهادته طولا
غير مقبولة لاجل التهمة فغير جائز قبولها للاجنبى لان من كان متهميا في الشهادة لانه
بما ليس يحق له الجأز عليه مثل هذه التهمة للاجنبى * قيل له ليست التهمة المألوفة
من قبول شهادته لانه ولا يثبت تهمة فسق ولا كذب وانما التهمة فيه من قبل انه يصير
فيها بمعنى المدعى لنفسه ألا ترى ان احدا من الناس وان ظهرت امامته وصحت عدالته
لا يجوز ان يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه لانه على جهة تكذيبه ولكن من جهة ان كل مدع
لنفسه فدعواه غير ثابتة الا ببينة تشهد له بها فالشاهد لانه بمنزلة المدعى لنفسه لما بينا
وكذلك قال اصحابنا ان كل شاهد يجر بشهادته الى نفسه متهما او يدفع بها عن نفسه مفرما
فغير مقبول الشهادة لانه حيث يقوم مقام المدعى والمدعى لا يجوز ان يكون شاهدا
فيما يدعيه ولا احدا من الناس اصدق من في الله عز وجل اذ دلت الاعلام المعجزة على انه
لا يقول الا حقا وان الكذب غير جائز عليه وموقع العلم لنا بمنع ما امره وموافقة
باطنه لظاهره ولم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهادة غيره حين طالبه الخصم
بها وهو قصة خزيم بن ثابت حدثنا عبد الرحمن بن سباع قال حدثنا عبد الله بن احمد قال
حدثني ابي قال حدثنا ابو الجان قال حدثنا شعيب عن الزهري قال حدثنا عمار بن
خزيمة الانصاري ان عمه حدثه وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم
من امر ابي وذكر القصة وقال فطلق الاعرابي يقول لم شهيد ايشهد اني قبايعتك فقال
خزيمة انا اشهد انك بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيم فقال بم شهيد فقال بتصد بترك
يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيم بشهادة رجلين فلم يقتصر النبي صلى الله عليه وسلم في
دعواه على ما تقرر وثبت بالدلائل والاعلام انه لا يقول الا حقا ولم يقل للاعرابي حين
قال لم شهيد انه لا بينة عليه وكذلك سائر المدعين فعملهم اقامة بينة لا يجر بها الى نفسه
متهما ولا يدفع بها عن نفسه ما وشهادة والد الولد يجر بها الى نفسه اعظم المنعم كشهادته
لنفسه والله تعالى اعلم

(ومن هذا الباب ايضا شهادة احد الزوجين للآخر)

وقد اختلف الفقهاء فيها فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وفرماك والاوزاعي
والليث لا تجوز شهادة واحد منهما للآخر وقال الثوري تجوز شهادة الرجل
لامرأته وقال الحسن بن صالح لا تجوز شهادة المرأة لزوجها وقال الشافعي تجوز
شهادة احد الزوجين للآخر قال ابو بكر هذا نظير شهادة الوالد لاولد والولد للوالد
وذلك من وجوه احدها انه معلوم تبسط كل واحد من الزوجين في مال الآخر في

العادة وانه كالمباح الذي لا يحتاج فيه الى الاستيذان فاقبخت الزوج لامر أنه بشهادته
بمنزلة ما يثبت لنفسه وكذلك ما ثبتته المرأة لزوجها الا ترى انه لا فرق في المعتاد بين
تبسطه في مال الزوج والزوج وبينه في مال ابيه وابنه ولما كان كذلك وكانت شهادته
لوالده ولده غير جائزة كان كذلك حكم شهادة الزوج والزوج وايضا فان شهادته
لزوجته بمال توجب زيادة قيمة البضع الذي في ملكه لان مهره ثلها يزيد زيادة ما لها فكان
شاهد لنفسه بزيادة قيمة ما هو مالكه في قدروى عن مهران الخطاب أنه قال لمبد الله
ابن عمرو بن الحضرمي لما ذكر له أن عبده سرق مرة لامر أنه عبده سرق مالك لا قطع
عليه فجعل مال كل واحد منهما مضافا اليهما بالزوجة التي بينهما فثبتت كل واحد
لصاحبه فكأنه يثبت لنفسه ومن جهة أخرى أنه كلما كثر مال الزوج كانت النفقة التي
تستحقها أكثر فكأنها شاهدة لنفسها اذ كانت مستحقة للنفقة بحق الزوجة في
حالي الفقر والغنى * فان قال قائل فالأخت الفقيرة والاخ الزم يستحقان للنفقة على
أخيها اذا كان غنيا ولم يمنع ذلك جواز شهادتهما * قيل له ليست الاخوة موجبة
للاستحقاق لان الغنى لا يستحقها مع وجود النسب والفقير لا تجب عليه مع وجود
الاخوة والزوجة سبب لاستحقاقها فقير كان الزوج أو غنيا فكأنت المرأة مثبتة
بشهادتهم لنفسها بزيادة النفقة مع وجود الزوجة الموجبة لها والنسب ليس كذلك لانه
غير موجب للنفقة لوجوده بينهما فذلك اختلفا

ومن هذا الباب ايضا شهادة الاجير

وقد ذكر الطحاوي عن محمد بن سنان عن عيسى عن محمد بن ابي يوسف عن ابي حنيفة
ان شهادة الاجير غير جائزة لمستأجره في شيء وان كان عدلا استحصانا . قال ابو بكر
روى هشام وابن رستم عن محمد بن سنان عن محمد بن سنان عن محمد بن سنان عن محمد بن سنان
شهادة الاجير المترك له ولم يذكر خلافا عن احد منهم وهو قول عبيد الله بن الحسن
وقال مالك لا تجوز شهادة الاجير لمن استأجره الا ان يكون مبرزا في العدالة وان كان
الاجير في عياله لم تجز شهادته له وقال الاوزاعي لا تجوز شهادة الاجير لمستأجره
وقال الثوري شهادة الاجير جائزة اذا كان لا يجر الى نفسه حدثنا عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا معاذ بن المثني قال حدثنا ابو عمر الحوضي قال حدثنا محمد بن راشد عن سليمان
ابن موسى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم رد شهادة الخائن
والخائنة وشهادة ذى القربى على اخيه ورددها . قال قانع لاهل البيت واجازها على غيرهم
وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا محمد بن

راشد باسناده مثله الا انه قال ورد شهادة القانع لاهل البيت * قال ابو بكر قوله القانع
 لاهل البيت يدخل فيه الاجير الخاص لان معناه التابع لهم والاجير الخاص هذه
 صفته واما الاجير المشترك فهو وسائر الناس في ماله بمنزلة فلا يمنع ذلك جواز شهادته
 وكذلك شريك العنان تجوز شهادته له في غير مال الشركة . وقال اصحابنا بكل شهادة
 ردت للثبته لم تقبل ابدا مثل شهادة القاسق اذا ردت لنفسه ثم تاب واصلاح فشهد
 بتلك الشهادة لم تقبل ابدا ومثل شهادة احد الزوجين للآخر اذا ردت ثم شهد بها بعد
 زوال الزوجية لم تقبل ابدا وقالوا لو شهد عبد بشهادة او كافر او صبي فردت ثم اعتق
 العبد او اسلم الكافر او كبر الصبي ثم شهد بها قبلت وقال مالك اذا شهد الصبي او
 العبد بشهادة ثم ردت ثم كبر الصبي او عتق العبد وشهد بها لم تقبل ابدا ولو لم تكن
 ردت قبل ذلك فتمها جائزة وروى عن عثمان بن عفان مثل قول مالك . وانما قال اصحابنا
 انها اذا ردت لثبته لم تقبل ابدا من قبل ان الحاكم قد حكم بابطالها وحكم الحاكم
 لا يجوز فسخفه لا يحكم ولا يصح فسخفه بما لا يثبت من جهة الحكم فلما لم يصح الحكم
 بزوال التهمة التي من اجلها ردت الشهادة كان حكم الحاكم بابطال تلك الشهادة ماضيا
 لا يجوز فسخفه ابدا واما الرق والكفر والصغر فان المعاني التي ردت من اجلها وحكم
 الحاكم بابطالها تحكم بزوالها لان الحرية والاسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم
 فلما صح حكم الحاكم بزوال المعاني التي من اجلها بطلت شهادتهم وجب ان تقبل ولما
 لم يصح ان يحكم الحاكم بزوال التهمة لان ذلك معنى لا تقوم به البينة ولا يحكم به الحاكم
 كان حكم الحاكم بابطالها ماضيا اذا كان ثابت من طريق الحكم لا ينفسخ الا من جهة
 الحكم . فهذه الامور الثلاثة التي ذكرناها من العدة التي وفي التهمة وقلة الغفلة هي
 من شرائط الشهادات وقد اقتصمها قوله تعالى (ممن رضون من الشهداء) فانظر الى
 كثرة هذه المعاني والقوائد والدلالات على الاحكام التي فرض من قوله تعالى (ممن
 رضون من الشهداء) مع قلة حروفه وبلاغة لفظه ووجازته واختصاره وظهور
 فوائده وجميع ما ذكرنا من عند ذكرنا للمعنى هذا اللفظ من اقاويل السلف والخلف
 واستنباط كل واحد منهم ما في مضمونه ونحوهم موافقته مع احتياله لجميع ذلك يدل
 على افة كلام الله ومن عنده تعالى وتقدس اذ ليس في وسع المخلوقين ان ادلفظ يتضمن
 من المعاني والدلالات والقوائد والاحكام ما تضمنه هذا القول مع اختصاره وقلة
 عدد حروفه وعسى ان يكون ما لم يحط به علمنا من معانيه مما لو كتب لطلال وكثر والله
 فستل التوفيق لنعلم احكامه ودلائل كتابه وان يجعل ذلك خالصا لوجهه لا نقوله
 تعالى عز وجل (ان تغفل احداها فتذكر احداها الاخرى) قرئ (فتذكر احداها

الآخرى) بالتشديد وقرئ (فتذكر احداها الاخرى) بالتخفيف وقيل ان معناها قد يكون واحدا يقال ذكرته وذكرته وروى ذلك عن الزبيعي بن انس والسدي والضحاك وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابو عبيد مؤمل الصيرفي قال حدثنا ابو يعلى البصري قال حدثنا الاصمعي عن ابي عمر وقال من قرأ (فتذكر) مخففة اراد تعجيل شهادتهما بمثلة شهادة ذكر ومن قرأ (فتذكر) بالتشديد اراد من جهة التذكير وروى ذلك عن سفيان بن عيينة قال ابو بكر اذا كان محتملا للامر بن وجب حل كل واحدة من القراءتين على معنى وفائدة جديدة فيكون قوله تعالى (فتذكر) بالتخفيف مجملها جريما بمثلة رجل واحد في ضبط الشهادة وحفظها واتقانها وقوله تعالى (فتذكر) من التذكير عند النسيان واستعمال كل واحد منهما على موجب دلالتها الاولى من الاقتصار بها على موجب دلالة احدهما * ويدل على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم ما رأيت ناقصات عقل ودين اغلبن لمقول ذوى الالباب منهن قيل يا رسول الله وما نقصان عقلمن قال جعل شهادة امرأتين بشهادة رجل فهذا موافق لمعنى من تاول (فتذكر احداها الاخرى) على انهما تصيران في ضبط الشهادة وحفظها بمثلة رجل وفي هذه الآية دلالة على انه غير جائز لاحد اقامة شهادة وان عرف خطه الا ان يكون ذاكرهما الا ترى ان الله تعالى ذكر ذلك في الكتاب والاشهاد ثم قال تعالى (ان تضل احدهما فتذكر احداها الاخرى) فلم يقتصر بنا على الكتاب والمخطو دون ذكر الشهادة وكذلك قوله تعالى (ذلكم اقسط عند الله واقوم الشهادة واذن ان لا ترابوا) فدل ذلك على ان الكتاب انما امر به لتسند كبره كيفية الشهادة وانها لا تقام الا بعد حفظها واتقانها وفيها الدلالة على ان الشاهد اذا قال ليس عندي شهادة في هذا الحق ثم قال عندي شهادة فيه انما مقبولة لقوله تعالى (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) فاجازها اذا ذكرها بعد قسمائها وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله في رجل سئل عن شهادة في امر كان يعلمه فقال ليس عندي شهادة ثم انه شهد بها في ذلك عند القاضي قال تقبل منه اذا كان عدلا لا يقول نسيها ثم ذكرها ولا الحق ليس له فيجوز قوله عليه وانما الحق لغيره فكذلك تقبل شهادته فيه قال ابو بكر يعني انه ليس هذا مثل ان يقول المدعى ليس لي عنده هذا الحق ثم يدعيه فلا تقبل دعواه له بعد اقراره لانه ابرأه من الحق وأقر على نفسه فجاز اقراره فلا تقبل دعواه بعد ذلك لذلك الحق لنفسه لانه قد ابلغها باقراره واما الشهادة فانما هي حق لا غير فلا يطلها قوله ليس عندي شهادة وقوله

تمالى (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) يدل على صحة هذا القول وقد اختلف
 الفقهاء فى الشهادة على الخط فقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يشهد بها حتى يذكرها
 وهذا هو المشهور من قولهم وروى ابن رستم قال قلت لعمد رجل يشهد على شهادة
 وكتبها بخطه وختمها ولم يحتم عليها وقد عرف خطه قال اذا عرف خطه وسعه ان يشهد
 عليها ختم عليها ولم يحتم قال فقلت ان كان اميا لا يقرأ فكتب غيره له قال لا يشهد حتى
 يحفظ ويذكرها وقال ابو حنيفة ما وجد القاضى فى ديوانه لا يقضى به الا ان يذكره
 وقال ابو يوسف يقضى به اذا كان فى قطره ومحت خاتمه لانه لو لم يفعله اضر بالاس وهو
 قول لمحمد ولا خلاف بينهم انه لا يقضى شيئا منه اذا لم يكن تحت خاتمه وانه لا يقضى
 ما وجدته فى ديوانه غير من القضاة الا ان يشهده الشهود على حكم الحاكم الذى قبله وقال
 ابن ابى ليلى مثل قول ابى يوسف فيما يجده فى ديوانه وذكر ابو يوسف ايداع ابن ابى
 ليلى اذا اقر عند القاضى لخصمه فلم يثبت فى ديوانه ولم يقض به عليه ثم ساله المقر له به
 ان يقضى له على خصمه فانه لا يقضى به عليه فى قول ابن ابى ليلى وقال ابو حنيفة واو
 يوسف يقضى به عليه اذا كان يذكره وقال مالك فيمن عرف خطه ولم يذكر الشهادة انه
 لا يشهد على ما فى الكتاب ولكن يؤدى شهادته الى الحاكم كما علم وليس للحاكم ان
 يجيزها فان كتب الذى عليه الحق شهادته على نفسه فى ذكر الحق ومات الشهود فافكر
 فشهد رجلان انه خط نفسه فانه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب المال وذكر اشهب
 عنه فيمن عرف خطه ولا يذكر الشهادة انه يؤدىها الى السلطان ويعلمه ليرى فيه رايه
 وقال الثورى اذا ذكر انه شهد ولا يذكر عدد الدراهم فانه لا يشهد وان كتبها عنده ولم
 يذكر الا انه يعرف الكتاب فانه اذا ذكر انه شهد وان قد كتبها لى ان يشهد على
 الكتاب وقال الليث اذا عرف انه خط يده وكان ممن يعلم انه لا يشهد الا بحق فلا يشهد
 وقال الشافعى اذا ذكر اقرار المقر حكم به عليه ان ثبت فى ديوانه او لم يثبت لانه لا معنى
 للديوان الا التذكر وقال فى كتاب الميزان ان لا يشهد حتى يذكر قال ابو بكر قد ذكرنا
 دلالة قوله تعالى (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) ودلالة قوله تعالى بعد
 ذكر الكتاب (ذلكم اقسط عند الله واقوم الشهادة وادنى الاتراثوا) على ان من
 شرط جواز اقامة الشهادة ذكر الشاهد لها وانه لا يجوز الاقتصار فيها على الخط اذا
 الخط والكتاب مأمور به لتذكر به الشهادة ويدل عليه ايضا قوله تعالى (الا من شهد
 بالحق وهم يعلمون) فاذا لم يذكرها فهو غير عالم بها وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به

علم) يدل على ذلك ايضا ويدل عليه حديث ابن عباس عن النبي ﷺ انه قال اذا رأيت
مثل الشمس فاشهدوا الافدع وقد تقدم ذكر سنده واما الخط فقد يزور عليه وقد
يشبهه على الشاهد فيظن انه خطه وليس بخطه ولما كانت الشهادة من مشاهدة الشيء
وحقيقة العلم به فمن لا يذكر الشهادة فهو بخلاف هذه الصفة فلا يجوز له اقامة الشهادة
به وقد اكبر الشاهد حتى صار لا يقبل فيها الا صرح لفظها ولا يقبل ما يقوم مقامها
من الالفاظ فكيف يجوز العمل على الخط الذي يجوز عليه التزوير والتبديل وقد
روى عن ابى معاوية النخعي عن الشعبي فيمن عرف الخط والخاتم ولا يذكر الشهادة
انه لا يشهد به حتى يذكرها وقوله تعالى (ان تضل احداها) معناه ان ينساها لان
الضلال هو الذهاب عن الشيء فلما كان النامى ذاهبا عما فيه جاز ان يقال ضل
عنه بمعنى انه نسيه وقد يقال ايضا ضلت عنه الشهادة وضل عنها والمعنى واحد والله
تعالى اعلم

(باب الشاهد واليمين)

اختلف الفقهاء في الحكم بشاهد واحد مع يمين الطالب فقال ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد وزفر وابن شبرمة لا يحكم الا بشاهدين ولا يقبل شاهد يمين في شيء وقال
مالك والشافعي يحكم به في الاموال خاصة قال ابو بكر قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) يوجب
بطلان القول بالشاهد واليمين وذلك لان قوله (واستشهدوا) يتضمن الاشهاد على
عقود المدانيات التي ابتداء في الخطاب بذكرها يتضمن اقامتها عند الحاكم ولو لم
الحاكم الاخذ بها لاحتمال اللفظ للاحالين ولان الاشهاد على المقدنما الفرض فيه اثباته
عند التواجد فقد تضمن لاحالة استشهاد الشاهدين او الرجل والمرأتين على المقدن
عند الحاكم واقراره الحكم هو اذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضى الاليجاب لانه
اسروا وامر الله على الوجوب فقد ازم اقرار الحاكم بالحكم المدد المذكور كقوله تعالى
(فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله تعالى (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ولم يحز
الاقتصار على مادون العدد المذكور كذلك المدد المذكور للشهادة غير جائز
الاقتصار فيه على مادونه وفي تجويز اقل منه مخالفة الكتاب كالجواز حين ان يكون
حد القذف سبعين ارحاذا تسمع من كان مخالفا للآية وايضا قد انتظمت الآية

شديين من امر الشهود احدهما العدد والاخر الصفة وهي ان يكونوا احرارا
مريضين لقوله تعالى (من رجالكم) وقوله تعالى (من رضون من الشهداء) فلما لم
يجز اسقاط الصفة المشروطة لهم والاقتصار على مادونها لم يجز اسقاط العدد اذا
كانت الآية مقتضية لاستيفاء الامرين في تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعدالة
والرضا غير جائز اسقاط واحد منهما والعدد اولى بالاعتبار من العدالة والرضا
لان العدد معلوم من جهة اليمين والعدالة انما تثبت بها من طريق الظاهر لا من طريق الحقيقة
فلما لم يجز اسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يجز اسقاط العدد المعلوم من
جهة الحقيقة واليمين وايضا فلما اراد الله الاحتياط في اجازة شهادة النساء اوجب شهادة
المرأتين وقال (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) ثم قال (ذلكم اقطع عند الله
واقوم للشهادة واذن الاثر تابوا) فتفي بذلك اسباب النعمة والريب والنسيان وفي
مضمون ذلك ما ينفي قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد لما فيه من الحكم
بغير ما امر به من الاحتياط والاستظهار وتفي الريبة والشك وفي قبول يمينه اعظم
الريب والشك واكثر النعمة وذلك خلاف مقتضى الآية . ويدل على بطلان الشاهد
واليمين قول الله تعالى (من رضون من الشهداء) وقدمنا ان الشاهد الواحد غير
مقبول ولا مراد بالآية ويمين الطالب لا يجوز أن يقع عليها اثم الشاهد ولا يجوز
ان يكون رضي فيما يدعيه لنفسه فالحكم بشاهد واحد ويمينه مخالف لآية من هذه
الوجوه ورافع لما قصد به من امر الشهادات من الاحتياط والوثيقة على ما بين الله في
هذه الآية وقصد به من المعاني المتصورة بها ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم
البيئة على المدعي واليمين على المدعى عليه وقرق بين اليمين والبيئة فغير جائز ان تكون
اليمين بيئة لانه لو جاز ان تسمى اليمين بيئة لكان بمنزلة قول القائل البيئة على المدعي
والبيئة على المدعي عليه وقوله البيئة اسم للجنس فاستوعب ما تحتها فافاء بيئته الاولى
التي على المدعي فاذا لا يجوز أن يكون عليه اليمين وايضا لما كانت البيئة لفظا مجمولا
قديم على معان مختلفة وانفقوا ان الشاهدين والشاهد والمرأتين مرادون بهذا الخبر
وان الاسم يقع عليهم صار كقوله الشاهدان او الشاهد والمرأتان على المدعي فغير
جائز الاقتصار على مادونها وهذا الخبر وان كان وروده من طريق الاحاد فان الامة قد
نقلت به بالتبول والاستعمال فصارق حيز المتواتر ويدل عليه قوله عليه السلام لو اعطى الناس
بدعواهم لادى قوم دماء قوم وامرهم فحوى هذا الخبر ضررين من الدلالة على بطلان

القول بالشاهد واليمين احدهما ان يمينه دعوا لان تخبرها وتخبر دعواه واحدا فلو
استحق يمينه كان مستحقا بدعواه وقدمت النبي ﷺ ذلك والثاني ان دعواه لما كانت
قوله ومنع النبي ﷺ ان يستحق بها شيئا لم يجز ان يستحق يمينه اذ كانت يمينه قوله
ويدل على ذلك حديث علقمة بن وائل بن حجر عن ابيه في الحضرمي الذي خاصم الكندي
في ارض ادعاه في يده وجحد الكندي فقال النبي ﷺ للحضرمي شاهدك او يمينه
ليس لك الا ذلك فتنى النبي ﷺ ان يستحق شيئا بغير شاهدين واخبر انه لا شيء له غير
ذلك * فان قيل لم ينف بذلك ان يستحق باقرار المدعي عليه كذلك لا يني ان يستحق
بشاهد ويمين * قيل له قد كان المدعي عليه جاحدا فبين النبي ﷺ حكم ما يوجب صحة
دعواه عند الجحود فاما حال الاقرار فلم يجز لها ذكر وهي موقوفة على الدلالة وايضا فان
ظاهره يقتضي ان لا يستحق شيئا الا ما ذكرنا في الخبر والاقرار قد ثبت بالاجماع
وجوب الاستحقاق به فكنا به او الشاهد واليمين مختلف فيه فقتضى قوله شاهدك
او يمينه ليس لك الا ذلك بطلانه واحتج القائلون بالشاهد واليمين باخبار رويت
مبهمة ذكر فيها قضية النبي ﷺ به اناذا اكرها ومبين ما فيها احدها ما حدثنا عبد الرحمن
ابن سيار قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا ابو سعيد قال حدثنا
سليمان قال حدثنا ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهل بن ابي صالح عن ابي هريرة ان رسول
الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد وروى عثمان بن الحكم عن زهير بن محمد عن سهل
ابن ابي صالح عن ابيه عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ مثله وحديث آخر وهو ما حدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبه والحسن بن علي ان زيد بن
الحباب حدثهم قال حدثنا سيف يعني ابن سليمان المكي عن قيس بن سعد عن عمرو بن
دينار عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد وحدثنا محمد بن بكر قال
حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن يحيى وسلمة بن شبيب قال حدثنا عبد الرزاق قال
اخبرنا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار باسناده ومعناه وحدثنا عبد الرحمن بن سيار
قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبد الله بن الحرث قال حدثنا
سيف بن سليمان عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان النبي ﷺ قضى
باليمين مع الشاهد قال عمرو اناذا في الاموال وحدثنا عبد الرحمن بن سيار قال
حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا وكيع قال حدثنا خلد بن ابي كريمة عن
ابي جعفر ان رسول الله ﷺ اجاز شهادة رجل مع يمين المدعي في الحقوق ودواها ملك

وسفيان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قضى بشهادة رجل مع اليمين قال
 أبو بكر والمنايع من قبول هذه الأختبار وإيجاب الحكم بالشاهد واليمين بها وجوه
 أحدها فساد طرقها والثاني جحود المروي عنه روايته والثالث رد ذم القرآن لها
 والرابع أنها لو سلمت من الطعن والفساد لم أدات على قول المخالف والخامس احتمالها
 لموافقة الكتاب فامسأدها من طريق النقل فإن حديث سيف بن سليمان غير ثابت
 لضعف سيف بن سليمان هذا ولأن عمرو بن دينار لا يصح له سماع من ابن عباس فلا
 يصح لمخالفنا الاحتجاج به وحدثنا عبد الرحمن بن سفيان قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال
 حدثني أبي قال حدثنا أبو سلمة الخزازي قال حدثنا سليمان بن بلال عن ربيعة بن أبي
 عبد الرحمن عن ابن عباس عن عمرو بن قيس بن سعد بن عباد عن أبيه أنهم وجدوا في
 كتاب سعد بن عباد أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد ولو كان عنده عن عمرو
 ابن دينار عن ابن عباس أنه كره ولم يلجأ إلى ما وجدته في كتاب وأما حديث سهيل فإن
 محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن أبي بكر أبو مصعب الزهري قال حدثنا
 الدارودي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة
 أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد قال أبو داود وزادني الزبيعي بن سليمان المؤذن
 في هذا الحديث قال أخبرنا الشافعي عن عبد العزيز قال فذكرت ذلك لسهيل فقال
 أخبرني ربيعة وهو عندي ثقة أني حدثته إياه ولا أحفظه قال عبد العزيز وقد كان
 أصاب سهيلا علة أزال بعض عقله ونسي بعض حديثه فكان سهيل بعد محمد بن
 ربيعة عنه عن أبيه * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا
 محمد بن داود الإسكندراني قال حدثنا زياد يعني ابن يونس قال حدثني سليمان
 ابن بلال عن ربيعة بأسناد أبي مصعب ومعناه قال سليمان فقلت
 سهيلا فسمعت عن هذا الحديث فقال ما أمره فقلت له إن ربيعة أخبرني به عنك قال فإن
 كان ربيعة أخبرك عني فحدث به عن ربيعة عنى ومثل هذا الحديث لا تثبت به بسرعة مع
 انكار من روى عنه إياه وقد ضعفه به * فإن قال قائل يجوز أن يكون رواه ثم نسيه *
 قيل له ويجوز أن يكون قد نسيه بديافيه وروى ما لم يكن سمعه وقد علمنا أنه كان آخر
 أمره جوده وقد ألد به فهو أولى وأما حديث جعفر بن محمد فإنه مرسل وقد وصله
 عبد الوهاب الثقفي وقيل أنه أخطأ فيه فذكر فيه جابرا وأما هو عن أبي جعفر محمد بن
 علي عن النبي ﷺ قال أبو بكر فهذه الأمور التي ذكرها إحدى العلل المانعة من قبول

هذه الاخبار واثبات الاحكام بها ومن جهة أخرى وهو ما حدثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا اسماعيل عن سوار بن عبد الله قال سألت ربيعة الرأي قلت قولكم شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق قال وجدت في كتاب سعد فلو كان حديث سهل صحيحا عن ربيعة لذكره ولم يعتمد على ما وجد في كتاب سعد * وحدثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عبد الزاق قال حدثنا معمر عن الزهري في اليمين مع الشاهد قال هذا شيء أحدثه الناس لا الا شاهدين حدثنا حماد بن خالد الخياط قال سألت ابن أبي ذئب ايش كان الزهري يقول في اليمين مع الشاهد قال كان يقول بدعة وأول من أجازها معاوية وروى محمد بن الحسن عن ابن أبي ذئب قال سألت الزهري عن شهادة شاهد ويمين الطالب فقال ما أعرفه وانها البدعة وأول من قضى به معاوية والزهري من أعلم أهل المدينة في وقته فلو كان هذا الخبر ثابتا كيف كان يخفى مثله عليه وهو أصل كبير من أصول الاحكام وعلى أنه قد علم أن معاوية أول من قضى به وأنه بدعة * وقد روى عن معاوية أنه قضى بشهادة امرأ أو واحدة في المال من غير عين الطالب حدثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عبد الزاق وروح ومحمد بن بكر قالوا أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عبد الله بن أبي مليكة أن علقمة بن أبي وقاص أخبره أن أم سلمة زوج النبي ﷺ شهدت لمحمد بن عبد الله بن زهير واخوته أن ربيعة بن أبي أمية أعطى أخاه زهير بن أبي أمية نصيبه من ربه ولم يشهد على ذلك غيرها فجاز معاوية شهادتها وحدها وعلقمة حاضر ذلك من قضاء معاوية فان كان قضاء معاوية بالشاهد مع اليمين جائزا فينبغي أن يجوز أيضا قضاؤه بالشاهد من غير عين الطالب فاقضوا بطلوا بحكم الكتاب والسنة وحدثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عبد الزاق قال أخبرنا ابن جريج قال كان عطاء يقول لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين حتى اذا كان عبد الملك بن مروان جعل مع شهادة الرجل الواحد عين الطالب وروى معمر بن مازن قاضي أهل اليمن عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح قال أدركت هذا البلد يعني مكة وما يقضى فيه في الحقوق الا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين وروى الليث بن سعد عن زريق بن حكيم أنه كتب الى عمر بن عبد العزيز وهو عامله انك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق فكتب اليه مرافا قد كنا نقضى كذلك واغا وجدنا الناس على غير ذلك فلا

نقضين الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فقد أخبر هؤلاء السلف أن القضاء باليمين سنة معاوية وعبد الملك وأنه ليس بحنة النبي ﷺ ولو كان ذلك عن النبي ﷺ لما خفي على علماء التابعين فهذا الوجهان اللذان ذكرنا أحدهما فساد السند واضطرابه والثاني جحود سهيل له وهو العمدة فيه وأخبار ربيعة أن أصله ما وجد في كتاب سعد وانكار علماء التابعين وأخبارهم أنه بدعة وأن معاوية وعبد الملك أول من قضى به والوجه الثالث أنها لو وردت من طرق مستقيمة تقبل أخبار الأحاد في مثلها وعربت من ظهور فكثير السلف على روايتها وأخبارهم أنها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص القرآن اذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الأحاد ووجه النسخ منه أن المفهوم منه الذي لا يرتاب به أحد من سامعي الآية من أهل ائمة حظيرة قول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على أقل من العدد المذكور اذ غير جائز أن ينطوي تحت ذكر العدد المذكور في الآية الشاهد واليمين كما كان المفهوم من قوله (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) منع الاقتصار على أقل منها في كونها حدا * فان قال قائل جائز أن يكون حدا لقاذف أقل من ثمانين وحده الزاني أقل من مائة كان مخالفا لآية كذلك من قبل شهادة رجل واحد فقد خالف أمر الله تعالى في استشهد شاهدين وهو مخالف لما في الآية كذلك من وجه آخر وهو ما أبان الله تعالى به عن المقصد في الكتاب واستشهد الشهود في قوله (ذلكم أفسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا) وقوله (من رضون من الشهداء أن تضل أحدا منهما تذكر أحداهما الاخرى) فأخبر أن المقصد في الاحتياط والنوثق لصاحب الحق والاستظهار بالكتاب والشهود لنفي الريبة والشك والتهمة عن الشهود في قوله (من رضون من الشهداء) وفي الحديث يشاهد ويمين رفع هذه المعاني كلها واسقاط اعتبارها فثبت بما وصفنا أن الحكم بها خلاف الآية فهذا الوجهان مما قد ظهر بهما مخالفة الحكم بالشاهد واليمين للآية وأيضا فلما كان حكم القرآن في الشاهدين والرجل والمرأتين مستعملا ثابوا وكافت أخبار الشاهد واليمين مختلفا فيها وجب أن يكون خبر الشاهد واليمين منسوخا بالقرآن لانه لو كان ثابتا لا تنق على استعمال حكمه كانفاقهم على استعمال حكم القرآن والوجه الرابع أن خبر الشاهد واليمين لو سلم من معارضة الكتاب وورد من طرق مستقيمة لم يصح الاحتجاج به في الاستحقاق بشاهد ويمين الطالب وذلك أن أكثر ما فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين وهذه حكاية

قضية من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بلفظ عموم في إيجاب الحكم بشاهد وبمين حتى
يحتج به في غيره ولم يبين لنا كيفيتها في الخبر وفي حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله
عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد وذلك محتمل أن يريد به أن وجود الشاهد الواحد
لا يمنع استحلاف المدعى عليه أن استخلفه مع شهادة شاهد فأفاد أن شهادة
الشاهد الواحد لا تمنع استحلاف المدعى عليه وأن وجوده وعدمه بمنزلة وقد كان
يجوز أن ينظر فإن أن اليمين إنما تجب على المدعى عليه إذا لم يكن للمدعى شاهد أصلا
فأبطل الراوى بقوله لهذا القضية طرف الظان لذلك ، أيضا فإن الشاهد قد يكون أسما
للجنس فإثر أن يكون مراد الراوى أنه قضى باليمين في حال وبالبيئة في حال فلا يكون
حكم الشاهد مفيدا للقضاء بشهادة واحد وهذا كقوله تعالى (والسارق والسارقة
فأقطعوا أيديهما) لما كان أسما للجنس لم يكن المراد سارقا واحدا وجائز أن يكون
قضى بشاهد واحد وهو خزيمة بن ثابت الذي جعل شهادته بشهادة رجلين فاستخلف
الطالب مع ذلك لأن المطلوب هي البراءة والوجه الخامس احتمال الموافقة مذهبا
وذلك بأن تكون القضية فيمن اشترى جارية وأدعى عيبا في موضع لا يجوز النظر إليه
اللاعذر فقبل شهادة الشاهد الواحد في جود العيب واستخلف المشتري مع ذلك
بأنه ماضى فيكون قد قضى بالرد على البائع بشهادة شاهدين بمين الطالب وهو المشتري
وإذا كان خبر الشاهد واليمين محتملا لما وصفنا وجب حمله عليه وإن لا يزال به حكم
ثابت من جهة نص القرآن لما روى عن النبي ﷺ ما نأكم عنى فأعرضوه على كتاب الله فإ
وافق كتاب الله فهو منى وما خالفه فليس منى ، أيضا فالت القضية المروية في الشاهد
واليمين ليس فيها أنها كانت في الاموال أو غيرها وقد اتفق الفقهاء على بطلانه في
غير الاموال فكذلك في الاموال * فإن قيل قال عمرو بن دينار في الاموال * قيل
له هو قول عمرو بن دينار ومذهبه وليس فيه أن النبي ﷺ قضى بها في الاموال فإذا
جاز أن لا يقضى في غير الاموال وأن كانت القضية مبهمة ليس فيها بيان ذكر الاموال
ولا غيرها فكذلك لا يقضى به في الاموال إذا لم يبين كيفيتها وليس القضاء بها في
الاموال بولى منه في غيرها فإن قيل إنما يقضى به فيما قبل فيه شهادة رجل وامرأتين
وهو الاموال فتقوم عين الطالب مقام شاهد واحد مع شهادة الآخر * قيل له هذه
دعوى لا دلالة عليها ومع ذلك فكيف صارت عين الطالب قائمة مقام شاهد آخر دون
أن تقوم مقام امرأة ويقال له أريت لو كان المدعى امرأة هل تقبل عينها مقام شهادة

رجل فان قال نعم قيل له فقد صارت اليه من الشهادة لانك لا تقبل شهادة امرأة واحدة في الحقوق وقبلت بعينها واقنها مقام شهادة رجل واحد والله تعالى اعلم امرنا بقول من رضى من الشهداء وان كانت هذه شهادة واقمت بعينها مقام شهادة رجل فقد خالفت القرآن لان احدا لا يكون مرضيا فيما يدعيه لنفسه وما يدل على تناقض قولهم انه خلاف ان شهادة الكافر غير مقبولة على المسلم في عقود المدايات وكذلك شهادة الفاسق غير مقبولة ثم ان كان المدعى كافرا او فاسقا وشهد منه شاهد واحد استحلفوه واستنحق ما يدعيه يمينه وهو لو شهد مثل هذه الشهادة لغيره وحلف عليها خسين عينا لم تقبل شهادته ولا ايمانه واذا ادعى لنفسه وحلف استنحق ما ادعى بقوله مع انه غير مرضى ولا مأمون لاني شهادته ولا في ايمانه وفي ذلك دليل على بطلان قولهم وتناقض مذهبهم * قوله عز وجل (ولا ياب الشهادة اذا مادعوا) روى عن سميد بن جبير وعطاء ومجاهد والشعبي وطاوس اذا مادعوا لاقامتها وعن قتادة والزبيع بن انس اذا ادعوا لاثبات الشهادة في الكتاب وقال ابن عباس والحسن هو على الاسرين جميعا من اثبات في الكتاب واقامتها بمد عند الحاكم * قال ابو بكر الظاهر انه عليهما جميعا لم يعمم الا نظر هو في الابتداء على اثبات الشهادة كما قال اذا ادعوا لاثبات شهادتهم في الكتاب ولا خلاف انه ليس على الشهود الحضور عند المتعاقدين وانما على المتعاقدين ان يحضروا عند الشهود فاذا حضروا هم وسألام اثبات شهادتهم في الكتاب فهذه الحال هي المرادة بقوله (اذا مادعوا) لاثبات الشهادة واما اذا ما اثبتا شهادتهما ثم دعيا لاقامتها عند الحاكم فهذا السواء هو كحضورهما عند الحاكم لان الحاكم لا يحضر عند الشاهدين ليشهدا عنده وانما الشهود عليهم الحضور عند الحاكم كالسواء الاول انما هو لاثبات الشهادة في الكتاب والدعاء الثاني لحضورهم عند الحاكم واقامة الشهادة عنده * وقوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يجوز ان يكون ايضا على الحالين من الابتداء والاقامة له عند الحاكم وقوله تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) لا يدل على ان المراد ابتداء الشهادة لانه ذكر بعض ما انتظمه اللفظ فلا دلالة فيه (١) على خصوصه فيه دون غيره فان قال قائل لما قال (ولا ياب الشهادة اذا مادعوا) فيما هم شهداء دل على ان المراد حال اقامتها عند الحاكم لانهم لا يسمون شهداء قبل ان يشهدوا في الكتاب قيل له هذا غلط لان الله تعالى قال (واستشهدوا

(١) (قوله على خصوصه الخ) مكذباي جميع للشيخ فليحرو (لمصح)

شهادين من رجالكم) فمما هم اشهدون وامر باستشهادهما قبل ان يشهدا لانه لا خلاف
ان حال الابتداء مر اقبهذا اللفظ وهو كما قال تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره) فصماه وزجا قبل ان تزوج وانما يلزم الشاهد اثبات الشهادة ابتداء
ويلزم اقامتها على طريق الايجاب اذ الم يجد من يشهد غيره وهو فرض على الكفاية
كالجهاد والصلاة على الجنائز وغسل الموتى ودفنهم ومتى قام به بعض سقط عن الباقيين
وكذلك حكم الشهادة في تحملها وادائها والذي يدل على انها فرض على الكفاية انه غير
جائز للناس كاهم الامتناع من تحمل الشهادة ولو جاز لكل احد ان يمتنع من تحملها
لبطلت الوثائق وضاعت الحقوق وكان فيه سقوط ما امر الله تعالى به وندب اليه من
التوقي بالكتاب والاشهاد فدل ذلك على لزوم فرض اثبات الشهادة في الجلة والدليل
على ان فرضها غير معين على كل احد في نفسه اتفاق المسلمين على انه ليس على كل احد
من الناس تحملها ويدل عليه قوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد) فاذا ثبت
فرض التحمل على الكفاية كان حكم الاداء عند الحاكم كذلك اذا قام بها البعض
منهم سقط عن الباقيين واذا لم يكن في الكتاب الا شاهدان فقد تعين القرض
عليهما متى دعيا لاقامتهما بقوله تعالى (ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا) وقال (ولا تنكحوا
الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (واقيموا الشهادة لله) وقوله (يا ايها
الذين آمنوا اكونوا قوامين بالقسمة شهداء لله ولو على أنفسكم) واذا كان منهما مندوحة
باقامة غيرهما فقد سقط القرض منهما لما وصفنا قوله عز وجل (ولا تساموا ان تكتبوه
صغيرا أو كبيرا الى أجله) يعنى والله أعلم لاتعلموا ولا تضجروا ان تكتبوا القليل
الذي جرت العادة بتأجيله والكثير الذي تدب فيه الكتاب والاشهاد لانه معلوم
انه لم يرد به القيروط والفاق ونحوه اذ ليس في العادة المدينة بمثلة الى اجل فبان ان حكم
التأجيل المتعارف فيه التأجيل كحكم الكثير فيما ندب اليه من الكتابة والاشهاد لما
ثبت ان النذر اليسير غير مراد بالآية وان قليل ما جرت به العادة فهو مندوب الى
كتابتها والاشهاد فيه وكل ما كان مبنيا على المادة فطرقة الاجتهاد وغالب الظن
وهذا يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث التي لا توقيف فيها ولا اتفاق وقوله
(الى أجله) يعنى الى عمل أجله فيكتب ذكر الاجل في الكتاب وعمله كما كتب اصل
الدين وهذا يدل على ان عليهما ان يكتبيا في الكتاب صفة الدين وقده ومقداره لان
الاجل بعض اوصافه فحكم سائر اوصافه بمنزلة * وقوله تعالى (ذلكم اقصا عند

الله واقوم للشهادة فيه بيان ان الغرض الذي اجري بالامر بالكتاب واستشهاد
 المشهود هي الوثيقة والاحتياط لمتدائنين عند التجاهد ورفع الخلاف وبين المني
 المراد بالكتابة فاعلمهم ان ذلك اقتسط عند الله بمعنى انه اعدل وأولى أن لا يقع فيه بينهم
 النظام وانه مع ذلك اقوم للشهادة يعني والله أعلم انه أثبت لها وأوضح منها لولم تكن
 مكتوبة وانه مع ذلك اقرب الى نفي الريبة والشك فيها فابان لنا اجل وعلا انه امر
 بالكتاب والاشهاد احتياطا لنا في ديننا وديننا ودفع النظام فيما بيننا واخبرهم مع ذلك
 ان في الكتاب من الاحتياط للشهادة ما نفي عنها الريب والشك وانه اعدل عند الله من
 ان لا يكون مكتوبا فيرتاب الشاهد فلا ينفك بعد ذلك من أن يقيمه على ما فيها من
 الارياب والشك فيقدم على محظور أو يتركها فلا يقيمه فيضيع حق الطالب وفي
 هذا دليل على ان الشهادة لاتصح الا مع زوال الريب والشك فيها وانه لا يجوز للشاهد
 اقامته اذا لم يذكرها او اعرف خطه لاز الله تعالى اخبر ان الكتاب امره بثلث ارباب
 بالشهادة فدل ذلك على انه لا يجوز له اقامته مع الشك فيها فاذا كز الشك فيها منع تقدم
 الذكر والعلم بها أولى أن يمنع صحته قوله تعالى (الا ان تكون بحجارة حاضرة تديرونها
 بينكم فليس عليكم جناح الاتكبيوها) يعني والله أعلم البياعات التي يستحق كل واحد
 منها على صاحبه تسليم ما عقد عليه من جهته بلا تأجيل فاحترك الكتاب فيها وذلك توسعة
 منه جل وعز لعباده ورحمة لهم لئلا يضيق عليهم امر تبايعهم في المأكول والمشروب
 والاوقات التي حاجتهم اليها ماسة في أكثر الاوقات ثم قال تعالى في نسق هذا الكلام
 (وأشهدوا اذا تبايعتم) وعمومه يقتضي الاشهاد على سائر عقود البياعات بالاثمان الداجلة
 والآجلة وانما خذ التجارات الحاضرة غير المؤجلة بإباحة ترك الكتاب فيها لما
 الاشهاد فهو مندوب اليه في جميعها الا النذر اليسير الذي ليس في إعادة التوثيق فيها
 بالاشهاد نحو شري الخبز والبقول والماء وما جرى مجرى ذلك وقد روي عن جماعة من
 السلف انهم رأوا الاشهاد في شري البقل ونحوه ولو كان مندوبا اليه لنقل عن النبي
 صلى الله عليه وسلم والصحابة والسلف والمتقدمين ونقله الكافة لمعوم الحاجة
 اليه وفي علنا بانهم كانوا يتبايعون الاوقات وما لا يستغني الانسان عن شرائه من
 غير نقل عنهم الاشهاد فيه دلالة على ان الامر بالاشهاد وان كان ندبا وارشادا فانما هو
 في البياعات المعقودة على ما يخشى فيه التجاحد من الاثمان الخطيرة والابدال النفيسة
 لما يتعلق بهما من الحقوق لبعضهم على بعض من عيب ان وجدوه ورجوع ما يجب لمبتاعه

بماستحقاق مستحق لجميعه أو بعضه وثالث المندوب اليه فيما تضمنته هذه الآية الكتاب والشهادة على البيعات المعقودة على آذان آجلة والشهادة على البيعات الحاضرة دون الكتاب وروى الأئمة عن مجاهد في قوله تعالى (وأشهدوا إذا تبأيتهم) قال إذا كان نسيئة كتب وإذا كان نقدا أشهد وقال الحسن في النقد إن أشهدت فهو ثقة وإن لم تشهد فلا بأس وعن الشعبي مثل ذلك وقد قال قوم إن الأمر بالشهادة منسوخ بقوله تعالى (فإن آمن بعضكم ببعضاً) وقد بينا الصواب عندنا من ذلك فيما سلف * قوله عز وجل (ولا يضار كاتب ولا شهيد) روى يزيد بن أبي زياد عن مقسم عن ابن عباس قال هي إن يجيء الرجل إلى الكاتب أو الشاهد فيقول اني على حاجة فيقول انك قد أمرت أن تحجب فلا يضار وعن طاووس ومجاهد مثله وقال الحسن وقناة لا يضار كاتب فيكتب ما لم يؤمر به ولا يضار الشهيد فيزيد في شهادته وقرأ الحسن وقناة وعطاء ولا يضار كاتب بكسر الراء وقرأ عبد الله بن مسعود ومجاهد لا يضار بفتح الراء فكأن أحدي القرائن نهيًا لصاحب الحق عن مضارة الكاتب والشهيد والقراءة الأخرى فيها نهي الكاتب والشهيد عن مضارة صاحب الحق وكلاهما صحيح مستعمل فصاحب الحق منهي عن مضارة الكاتب والشهيد بأن يغلبهما عن حوائجهما ويبلغ عليهما في الاشتغال بكتابه وشهادته والكاتب والشهيد كل واحد منهما منهي عن مضارة الطالب بأن يكتب الكتاب ما لم يعمل ويشهد الشهيد بما لم يستشهد ومن مضارة الشهيد للطالب المعقود عن الشهادة وليس فيها الأشهادان فعليهما فرض أدائها وترك مضارة الطالب بالامتناع من إقامتها وكذلك على الكاتب أن يكتب إذا لم يجد غيره * فإن قيل قوله تعالى في التجارة (فليس عليكم جناح الاتكيتبوها) فرق بينها وبين الدين المؤجل دلالة على أن عليهم كتب الدين المؤجل والأشهاد فيه * قيل له ليس كذلك لأن الأمر بالشهادة على عقود المديانات المؤجلة لما كان مندوباً إليه وكان تاركاً لما ندب إليه من الاحتياط لما له جاز أن يعطف عليه قوله (الآن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الاتكيتبوها) بأن لا تكونوا تاركين لما ندبتم إليه بترك الكتابة كما تكونون تاركين الندب والاحتياط إذا لم تكتبوا الديون المؤجلة ولم تشهدوا عليها ويحتمل قوله (فليس عليكم جناح) أنه لا ضرر عليكم في باب حياطة الأموال لا لكل واحد منهما يسلم ما استحق عليه بإزاء تسليم الآخر وقوله (وان فعلوا فانه فسوق بهم)

عطاء على ذكر المضارة يدل على ان مضارة الطالب للكتاب والشهيد ومضارتهما له فسق
لنقصه كل واحد منهم الى مضارة صاحبه يمدني الله تعالى عنها والله أعلم

(باب الرهن)

قال الله تعالى (وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة) يعني والله اعلم
ان اعدمتم التوثق بالكتاب والاشهاد فالوثيقة برهان مقبوضة فقام الرهن في باب
التوثق في الحال التي لا يعمل فيها الى التوثق بالكتاب والاشهاد مقامها وانما ذكر
حال السفر لان الاغلب فيها عدم الكتاب والشهود وقد روي عن مجاهد انه كان يكره
الرهن الا في السفر وكان عطاء لا يرى به بأساً في الحضر فذهب مجاهد الى ان حكم
الرهن لما كان مأخوذاً من الآية وانما اباحته الآية في السفر لم يثبت في غيره وليس هذا
عند سائر أهل العلم كذلك ولا خلاف بين فقهاء الامصار وعامة السلف في حوازه في
الحضر وقد روي ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى
من يهودي طعاماً الى اجل ورهنه درعه وروي قتادة عن انس قال رهن رسول الله
ﷺ دراهمه عن يهودي بالمدينة واخذ منه شعير الاله فثبت جواز الرهن في الحضر
بفعله صلى الله عليه وسلم وقال تعالى (فاتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنه) فدل على ان تخصيص الله سؤال السفر بذكر الرهن انما هو لان الاغلب فيها عدم
الكتاب والشهيد وهذا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل
ابنة مخاض وفي ست وثلاثين ابنة لبوز لم يرد به وجود المخاض واثنين بالام وانما اخبر عن
الاغلب الاعم من الحال وان كان جائز ان لا يكون بامها مخاض ولا لبن فكذلك ذكر
السفر هو على هذا الوجه وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع في ثمر حتى
يثوي الجربين والمراد استحكامه وجفافه لا حصوله في الجربين لانه لو حصل في بيته او
حانوته بعد استحكامه وجفافه فسرقه سارق قطع فيه فكان ذكر الجربين على الاغلب
الاعم من حاله في استحكامه فكذلك ذكر لحال السفر هو على هذا المعنى * وقوله
(فرهان مقبوضة) يدل على ان الرهن لا يصح الا مقبوضاً من وجهين احدهما انه عطف
على ما تقدم من قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) فلما كان استيفاء العدد المذكور والصفة
المشروطة للشهود واجبا وجب ان يكون كذلك حكم الرهن فيما شرط له من الصفة

فلا يصح الاعيانها كما لا تصح شهادة الشهود الاعلى الاوصاف المذكورة اذ كان ابتداء الخطاب توجه اليهم بصيغة الامر المتضمن للايجاب والوجه الثانى ان حكم الرهن مأخوذ من الآية انما اجازته بهذه الصفة فغير جائز اجازته على غيرها اذ ليس ههنا اصل آخر يوجب جواز الرهن غير الآية ويدل على انه لا يصح الا مقبوضا اذ سارم انه وثيقة للمرتهن يدينه ولو صح غير مقبوض لبطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة سائر اموال الرهن التى لا وثيقة للمرتهن فيها وانما جعل وثيقة له ليكون محبوسا فى يده يدينه فيكون عند الموت والا فلاس احق به من سائر الثمرات متى لم يكن فى يده كان لغوا لامعنى فيه وهو وسائر الثمرات فيه سواء الا ترى ان المبيع انما يكون محبوسا بالثمن مادام فى يد البائع فان هوسله الى المشتري سقط حقه وكان هو وسائر الثمرات سواء فيه واختلاف الفقهاء فى اقرار المتعاقدين بقض الرهن فقال اصحابنا جميعا والشافعى اذا قامت البينة على اقرار الرهن بالقبض والمرتهن يدعيه جازت الشهادة وحكم بصحة الرهن وعند مالك ان البينة غير مقبولة على اقرار المصدق بالقبض حتى يشهدوا على معنى القبض فقل ان القياس قوله فى الرهن كذلك والدليل على جواز الشهادة على اقراره ما قبض الرهن اتفاق الجميع على جواز اقراره بالمبيع والغصب والقتل فكذلك قبض الرهن والله اعلم

(ذكر اختلاف الفقهاء فى رهن المشاع)

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا يجوز رهن المشاع فيما يقسم ولا فيما لا يقسم وقال مالك والشافعى يجوز فيما لا يقسم وما يقسم وذكر ابن المبارك عن الثوري فى رجل رهن الرهن ويستحق بمضه قال يخرج من الرهن ولكن له ان يجبر الرهن على ان يجعله رهنا فان مات قبل ان يجعله رهنا كان بينه وبين الثمرات وقال الحسن بن صالح يجوز رهن المشاع فيما لا يقسم ولا يجوز فيما يقسم قال ابو بكر لما صح بدلالة الآية ان الرهن لا يصح الا مقبوضا من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة وكان فى ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة وجب ان لا يصح رهن المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم لان المعنى الموجب لاستحقاق القبض وابطال الوثيقة مقارن للعقد وهو الشركة التى يستحق ما دفع القبض للمهاياة فلم يجز ان يصح مع وجود ما يبطله الا ترى انه متى استحق ذلك القبض بالمهاياة وما دلى بدالشريك فقد بطل معنى الوثيقة وكان

بمثلة رهن الذي لم يقبض وليس ذلك بمثلة عارية اذ رهن المقبوض اذا اعاده لراهن
فلا يبطل الرهن وله ان يرده الى يده من قبل ان هذا القبض غير مستحق والمرتين
اخذ منه متى شاء وانما هو ابتداءه من غير ان يكون ذلك القبض مستحقا بمعنى
يقارن المقدول ليس هذا ايضا بمثلة هبة المشاع فيما لا يقسم فيجوز عندنا وان كان من
شرط الهبة القبض كالرهن من قبل ان الذي يحتاج اليه في الهبة من القبض
لصحة الملك وليس من شرط بقاء الملك استصحاب اليد فلما صح القبض بديا
لم يكن في استحقاق اليد تأثير في رفع الملك ولما كان في استحقاق المرتين رفع معنى
الوثيقة لم يصح مع وجود ما يبطله وينافيه * فان قيل هلا اجزت رهنه من شريكه
اذ ليس فيه استحقاق يده في الثاني لانه لا يذيد تكون باقية عليه الى وقت التسكك
* قيل له لان لشريك استخدامه ان كان عبدا بالمهاية بحق ملكه ومن فعل ذلك
لم يكن يده فيه يدرهن فقد استحققت يد الرهن في اليوم الثاني فلا فرق بين الشريك
وبين الاجنبي لوجود المعنى الموجب لاستحقاق قبض الرهن بمقارنا للعقد *
واختلف في رهن الدين فقال سائر الفقهاء لا يصح رهن الدين بحال وقال
ابن القاسم عن مالك في قياس قوله اذا كان لرجل على رجل دين فبعته بيعا وارتهنت
منه الدين الذي له على فهو جائز وهو اقوى من ان يرهن ديننا على غيره لانه
جائز لماعليه قال ويجوز في قول مالك ان يرهن الرجل الدين الذي يكون له على
الرجل وينتفع من رجل بيعا ويرهن منه الدين الذي يكون له على ذلك
الرجل ويقبض ذلك الحق له ويشهد له وهذا قول لم يقل احد به من أهل العلم سواء
وهو فسد ايضا لقوله تعالى (فرهازمقبوضة) وقبض الدين لا يصح مادام ديننا
لا اذا كان عليه ولا اذا كان على غيره لانه لا يملك الدين * وحق لا يصح فيه قبض وانما يتأني
القبض في الاعيان ومع ذلك فانه لا يملك ذلك الدين من ان يكون باقيا على حكم الضمان
الاول او منتقلا الى ضمان الرهن فان انتقل الى ضمان الرهن فالواجب ان يبرأ من الفضل
اذا كان الدين الذي به الرهن اقل من الرهن وان كان باقيا على حكم الضمان الاول فليس
هو رهننا لبقائه على ما كان عليه والدين الذي على الغير ابعد في الجواز لعدم الخيار فيه
والقبض بحال * وقد اختلف الفقهاء في الرهن اذا وضع على يد عدل فقال أبو حنيفة
وابو يوسف ومحمد وزفر والنوري يصح الرهن اذا جعله على يد عدل ويكون
مضمونا على المرتين وهو قول الحسن وعطاء والشعبي وقال ابن أبي ليلى وابن شبرمة

والا و احي لا يجوز حتى يقبضه المرتهن وقال مالك اذا جعله على يدي عدل فضياعه من الرهن وقال الشافعي في رهن شخص السيف ان قبضه ان يحول حتى يضعه الرهن والمرتهن على يدي عدل او على يدي الشرع قال ابو بكر قوله عز وجل (فهما مقبوضتان) يقتضى جوازها اذا قبضه العدل اذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل وعمومه يقتضى جواز قبض كل واحد منهما وايضا فان العدل وكيل للمرتهن في القبض فكان القبض بمنزلة الوكالة في الهبة وسائر المقبوضات بوكالة من له القبض فيها فان قيل لو كان العدل وكيل للمرتهن لكان له ان يقبضه منه ولما كان للعدل ان يمنعه اياه . قيل له هذا لا يخرج عنه ان يكون وكلا وقابضه وان لم يكن له حق القبض من قبل ان الرهن لم يرض يده واغراضى يبدو كيه الا ترى ان الوكيل بالشرى هو قابض السلعة للموكل وله ان يحبسها بالثمن ولو هلك قبل الحبس هلك من مال الموكل وليس جواز حبس الوكيل الرهن عن المرتهن علما لنفي الوكالة وكونه قابضه ويدل على ان يد العدل يد المرتهن وانه وكيله في القبض ان المرتهن متى شاء ان يفسخ هذا الرهن ويبطل يدا العدل ويرده الى الرهن وليس للرهن ابطال يدا العدل فدل ذلك على ان العدل وكيل للمرتهن فان قيل لو جعل المبيع على يدي عدل لم يخرج عن ضمان البائع ولم يصح ان يكون العدل وكلا للمشتري في قبضه كذلك المرتهن . قيل له الفرق بينهما ان العدل في البيع لو صار وكلا للمشتري فخرج عن ضمان البائع وفي خروجه من ضمان البائع سقوط حقه منه الا ترى انه لو اجاز قبضه بطل حقه ولم يكن له استرجاعه لان المبيع ليس له الا قبض واحد فتي وجد سقط حق البائع ولم يكن له ان يرده الى يده وكذلك اذا اودعه اياه فلذلك لم يكن العدل وكلا للمشتري لانه لو صار وكلا له لصار قابضه لقبض يبيع ولم يكن المشتري ممنوعا منه فكان لا معنى لقبض العدل بل يكون المشتري كانه قبضه والبائع لم يرض بذلك فلم يحجز اثباته ولم يصح ان يكون العدل وكلا للمشتري ومن جهة اخرى انه لو قبضه للمشتري لم يبيع فيه وفي تمام البيع سقوط حق البائع فيه فلا معنى لبقائه في يدي العدل بل يجب ان يأخذه المشتري والبائع لم يرض بذلك وليس كذلك الرهن لان كون العدل وكلا للمرتهن لا يوجب ابطال حق الرهن الا ترى ان حق الرهن باق بعد قبض المرتهن فكذلك بعد قبض العدل فلا فرق بين قبض العدل وقبض المرتهن وارق العدل في الشرى لامتناع كونه وكلا للمشتري اذ كان يصير في معنى قبض المشتري في خروجه من ضمان البائع ودخوله في ضمانه وفي معنى تمام البيع فيه وسقوط

حق البائع منه والبائع لهم برض بذلك ولا يجوز أن يكون (١) عدلا للبائع من قبل أن حق
الحبس موجب له بالعقد فلا يسقط ذلك أو رضى بتسليمه إلى المشتري أو قبض
الثمن والله اعلم

(باب ضمان الرهن)

قال الله تعالى (فرهان مقبوضة فان امن بمضكم بمضافليؤد الذي أو ثمن امانته) فعمط
بذكر الامانة على الرهن فذلك يدل على أن الرهن ليس بامانة وإذا لم يكن امانة كان مضمونا
اذ لو كان الرهن امانة لماعطف عليه الامانة لان الشيء لا يعطف على نفسه وإنما يعطف
على غيره . واختلف الفقهاء في حكم الرهن فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر
وابن أبي ليلى والحسن بن صالح الرهن مضمون بأقل من قيمته ومن الدين وقال الثقفى
عن عثمان البتي ما كان من رهن ذهباً أو فضة أو ثياباً فهو مضمون بترادان الفضل وإن
كان عقاراً أو حيواناً فهلك فهو من مال الراهن والمرتهن على حقه إلا أن يكون الرهن
اشترط الضمان فهو على شرطه وقال ابن وهب عن مالك إن علم هلاكه فهو من مال
الراهن ولا ينقص من حق المرتهن شيء وإن لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو
ضامن لقيمته يقال له صفة فإذا وصفه حلف على صفته وتسمية ماله فيه ثم يقومه أهل
البصر بذلك فان كان فيه فضل مما سعى فيه أخذه الراهن وإن كان أقل مما سعى الراهن
حلف على ما سعى وبطل عنه الفضل وإن أبى الراهن أن يحلف أعطى المرتهن ما فضل
بمقدمة الرهن وروى عنه ابن القاسم مثل ذلك وقال فيه إذا شرط أن المرتهن مصدق
في ضياعه وإن لاضمان عليه فشرطه باطل وهو ضامن وقال الأوزاعي إذا مات العبد
الرهن فدينه باق لأن الرهن لا ينفق ومعنى قوله لا ينفق الرهن أنه لا يكون بمافيه إذا
علم ولكن بترادان الفضل إذا لم يعلم هلاكه وقال الأوزاعي في قوله له غنمه
وعليه غرمه قال فاما غنمه فان كان فيه فضل رد إليه وأما غرمه فان كان فيه نقصان
وطأه إياه وقال الليث الرهن بمافيه إذا هلك ولم يتم بينة على مافيه إذا اختلفا في ثمنه
فان قامت البينة على مافيه تراد الفضل وقال الشافعي هو امانة لاضمان عليه فيه بحال
إذا هلك سواء كان هلاكه ظاهراً أو خفياً * قال أبو بكر قد اتفق السلف عن
الصحابه والتابعين على ضمان الرهن لأنهم بينهم خلافاً فيه إلا أنهم اختلفوا في كيفية

(١) (قوله عدلا) أي مثلاً وليس المراد العدل بالمعنى الاول (لمصححه)

ضمانه واختلفت الرواية عن علي رضي الله عنه فيه فروى امرئيل عن عبد الاعلى عن محمد بن علي عن علي قال اذا كان أكثر ماله من به فهلك فهو بماله لانه أمين في الفضل واذا كان بأقل مما رهنه به فهلك رد الرهن الفضل وروى عطاء عن عبيد بن حمير عن عمر مثله وهو قول ابراهيم النخعي وروى الشعبي عن الحرث عن علي في الرهن اذا هلك قال يتراد ان الفضل وروى قتادة عن خلاص بن عمرو عن علي قال اذا كان فيه فضل فاصابته جائحة فهو بماله وان لم تصبه جائحة واتهم فانه يرد الفضل فروى عن علي هذه الروايات الثلاث وفي جميعها ضمانه الا انهم اختلفوا عنه في كيفية الضمان على ما وصفنا وروى عن ابن عمر انه يتراد ان الفضل وقال شرح وطاوس والشعبي وابن شبرمة ان الرهن بماله فهو بماله وان كان غائما من حديد بمائة درهم فلما اتفق السلف على ضمانه وكان اختلافهم عما هو في كيفية الضمان كان قول القائل انه امانة غير مضمون خارجا عن قول الجميع وفي الخروج عن اختلافهم مخالفة لاجماعهم وذلك انهم لما اتفقوا على ضمانه فذلك اتفاق منهم على بطلان قول القائل بنى ضمانه ولا فرق بين اختلافهم في كيفية ضمانه وبين اتفاقهم على وجه واحد فيه بعد ان يكون قد حصل من اتفاقهم انه مضمون فهذا اتفاق قاض بقساد قول من جعله امانة وقد تقدم ذكر دلالة الآية على ضمانه وما يدل عليه من جهة السنة حديث عبد الله بن المبارك عن مصعب بن ثابت قال سمعت عطاء يحدث ان رجلا رهن فرسا فنفق في يده فقال رسول الله ﷺ للمرتين ذهب حقتك وفي لفظ آخر لا شيء لك فقوله للمرتين ذهب حقتك اخبار يسقط دينه لان حق المرتين هو دينه وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن علي الغنوي وعبد الوارث بن ابراهيم قالوا حدثنا اسماعيل بن ابي امية الزارع قال حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن انس ان رسول الله ﷺ قال الرهن بماله فهو بماله وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن اسحاق قال حدثنا المسيب بن واضح قال حدثنا ابن المبارك عن مصعب بن ثابت قال حدثنا علقمة بن مرثد عن محارب بن دثار قال قضى رسول الله ﷺ ان الرهن بماله والمفهوم من ذلك ضمانه بماله من الدين الا ترى الى قول شرح الرهن بماله ولو غائما من حديد وكذلك قول محارب بن دثار انما روى عن النبي ﷺ في غائمه رهن يدين فهلك انه بماله وظاهر ذلك يوجب ان يكون بما في قل الدين او أكثر الا انه قد قامت الدلالة على ان مراده اذا كان الدين مثل الرهن او اقل وانه اذا كان الدين أكثر رد الفضل ويدل على انه مضمون اتفاق الجميع على ان المرتين احق به بعد الموت من

سائر الغرماء حتى يباع فيستوفى دينه منه فدل ذلك على انه مقبوض للاستيفاء فقد وجب ان يكون مضموا فاضمان للاستيفاء لان كل شيء مقبوض على وجه قائم بما يكون هلاكه على الوجه الذي هو مقبوض به كالمقنن متى هلك هلك على ضمان الغصب وكذلك المقبوض على بيع فاسد او جائز انما يهلك على الوجه الذي حصل قبضه عليه فلما كان الرهن مقبوضا للاستيفاء بالدلالة التي ذكرنا وجب ان يكون هلاكه على ذلك الوجه فيكون مستوفيا بهلاكه لدينه على الوجه الذي يصح عليه الاستيفاء فاذا كان الرهن اقل قيمة فقير جائز ان يجعل استيفاء المدة بما هو اقل منها واذا كان اكثر منه لم يجز ان يستوفى منه اكثر من مقدار دينه فيكون امينا في الفضل ويدل على ضمانه اتفاق الجميع على بطلان الرهن بالاعيان نحو الودائع والمضاربة والشركة لا يصح الرهن به لانه لو هلك لم يكن مستوفيا للعين وصح بالديون المضمونة وفي هذا دليل على ان الرهن مضمون بالدين فيكون المرتهن مستوفيا بهلاكه ويدل عليه ان المجهد في الوصول حبس الملك الغير لحق لا يتعلق به ضمان الا ترى ان المبيع مضمون على البائع حتى يسلمه الى المشتري لما كان محبوسا بالثمن وكذلك الشيء المستاجر يكون محبوسا في يد مستأجره مضمونا بالمنافع استعماله او لم يستعمله ويلزمه بحبسه ضمان الاجرة التي هي بدل للمنافع فثبت ان حبس ملك الغير لا يخلو من تعلق ضمان واحتج الشافعي لكوفه امانة بخديث ابن ابي ذؤيب عن الزهري عن سعيد بن المسيب ان رسول الله ﷺ قال لا يفلق الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه قال الشافعي واصله ابن المسيب عن ابي هريرة عن النبي ﷺ قال ابو بكر انما يوصله يحيى بن ابي افيصة وقوله له غنمه وعليه غرمه من كلام سعيد بن المسيب كما روى مالك ويونس وابن ابي ذؤيب عن ابن شهاب عن ابن المسيب ان رسول الله ﷺ قال لا يفلق الرهن قال يونس بن زيد قال ابن شهاب وكان ابن المسيب يقول الرهن لمن رهنه له غنمه وعليه غرمه فاخبر ابن شهاب ان هذا قول ابن المسيب لاجل النبي ﷺ ولو كان ابن المسيب قد روى ذلك عن النبي ﷺ لما قال وكان ابن المسيب يقول ذلك بل كان يفرمه الى النبي ﷺ فاحتج الشافعي بقوله له غنمه وعليه غرمه بانه قد اوجب لصاحب الرهن زيادته وجعل عليه قصاصة والدين بحاله قال ابو بكر فاما قوله لا يفلق الرهن فان ابراهيم النخعي وطاوسا ذكر اجمعا انهم كانوا يرهنون ويقولون ان جئتكم بالمسال الى وقت كذا والاف هو لك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يفلق الرهن وتأوله على ذلك ايضا مالك وسفيان وقال ابو عبيد

لا يجوز في كلام العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد غلق الرهن انما يقال غلق اذا استحقه المرتهن فذهب به وهذا كان من فعل اهل الجاهلية فابطله النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا يفتق الرهن وقال بعض اهل اللغة انهم يقولون غلق الرهن اذا ذهب بغير شيء وقال زهير

وفارقتك برهن لا فكاك له * يوم الوداع قامى رهنها غلقا

يعنى ذهبت بقلبه بغير شيء ومنه قول الاعشى

فهل يمنعني ارتياد البلاء * دمن حنر الموت ان يأتين

على رقيب له حافظ * فقل في امرى غلق مرتين

فقال في البيت الثاني فقل في امرى غلق مرتين يعنى انه يموت فيذهب بغير شيء وكان لم يكن فهذا يدل على أن قوله لا يفتق الرهن ينصرف على وجهين احدهما ان كان قائما بعينه لم يستحقه المرتهن بالدين عند مضى الاجل والثاني عند الهلاك لا يذهب بغير شيء واما قوله له غنمه وعليه غرمه فقد بينا انه من قول سعيد بن المسيب ادرجه في الحديث بعض الرواوق فصله بعضهم وبين انه من قوله وليس عن النبي ﷺ وأما ما تاوله الشافعي من ان لزيادته وعليه قصصانه فانه تاول خارج عن تأويل الفقهاء خطأ في اللغة وذلك لان الغرم في أصل اللغة هو الزوم قال الله تعالى (ان عذابها كان غراما) يعنى ثابتا لازما والغريم الذي قد زومه الدين ويسمى به أيضا الذي له الدين لان له الزوم والمطالبة وقد كان النبي ﷺ يستعين بالله من المأثم والمغرم فقل له في ذلك فقال ان الرجل اذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف فجعل الغرم هو لزوم المطالبة له من قبل الأذى وفي حديث قبيصة بن المخارق ان النبي ﷺ قال ان المسئلة لا تحل الا من ثلاث فقر مدقع أو غرم مقطوع أو دم موجع وقال تعالى انما الصدقات للفقراء الى قوله (والفارمين) وهم المدينون وقال تعالى (انما الغرمون) يعنى ملزمون مطالبون بديوننا فهذا أصل الغرم في أصل اللغة حدثنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الاعراب في معنى الغرم قال أبو عمر اخطين قال ان هلاك المال وقصصانه يسمى غرما لان الفقير الذي ذهب ماله لا يسمى غرما وانما الغريم من توجهت عليه المطالبة للادى بدين واذا كان كذلك فتاويل من تاوله وعليه غرمه انه قصصانه خطأ وسعيد بن المسيب هو راوى الحديث وقد بينا انه هو القائل له غنمه وعليه غرمه ولم يتأوله على ما قاله الشافعي لان من مذهبه ضمان الرهن وذكروا عبد الرحمن بن أبي الزناد في كتاب السبعة عن أبيه عن سعيد بن المسيب وعروة والقاسم بن محمد

وأبي بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبيد الله وغيرهم أنهم قالوا الرهن بما فيه إذا هلك وحملت قيمته ويرفع ذلك منهم الثقة إلى النبي ﷺ وقد ثبت أن من مذهب سعيد بن المسيب ضمان الرهن فكيف يجوز أن يتناول متناول قوله وعليه غرمه على فني الضمان فإن كان ذلك رواية عن النبي ﷺ قالوا يجب على مذهب الشافعي أن يقضى بتأويل الراوي على مراد النبي ﷺ لأنه زعم أن الراوي للحديث أعلم بتأويله فجعل قول عمرو بن دينار في الشاهد واليمين أنه في الأموال حجة في أن لا يقضى في غير الأموال وقضى بقول ابن جريج في حديث القلتين أنه بقلال حجر على مراد النبي ﷺ وجعل مذهب ابن عمر في خيار المتبايعين ما لم يفترقا أنه على التفريق بالابدان قاضيا على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فزعمه على هذا أن يجعل قول سعيد بن المسيب قاضيا على مراد النبي صلى الله عليه وسلم أن كان قوله وعليه غرمه ثابتا عنه وانما معني قوله له غنمه أن الرهن زيادته وعليه غرمه يعني دينه الذي به الرهن وهو تفسير قوله صلى الله عليه وسلم لا يعلق الرهن لأنهم كانوا يوجبون استحقاق ملك الرهن للمرتهن بمضى الاجل قبل اقضاء الدين فقال صلى الله عليه وسلم لا يعلق الرهن أي لا يستحقه المرتهن بمضى الاجل ثم فسر فقيل لصاحبه يعني للرهن غنمه يعني زيادته فبين أن المرتهن لا يستحق غير عين الرهن لانما هو زيادته وإن دينه باق عليه كما كان وهو معني قوله وعليه غرمه كقوله وعليه دينه فإذا ليس في الخبر دلالة على كون الرهن غير مضمون بل هو دل على أنه مضمون على ما بينا * قال أبو بكر وقوله صلى الله عليه وسلم لا يعلق الرهن إذا أراد به حال بقاءه عند الفكاك وإبطال النبي صلى الله عليه وسلم شرط استحقاق ملكه بمضى الاجل قد حوى معاني منها أن الرهن لا تقسده الشرط والفسادة بل يبطل الشرط ويجوز هو لإبطال النبي صلى الله عليه وسلم شرطهم واجازته الرهن ومنها أن الرهن لما كان شرط محتمل القبض كالحبة والصدقة ثم لم تقسده الشرط وجب أن يكون كذلك حكما لا يصح الا بالقبض من الهبات والصدقات في أن الشرط لا تقسدها لاجتماعها في كون القبض شرطا لصحتها وقد دل هذا الخبر أيضا على أن عقود التملكيات لا تعلق على الاخطار لأن شرطهم ملك الرهن بمضى المدة كان تملكيا لمعلقا على خطر وعلى محيى وقت مستقبل فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم شرط التملكيات على هذا الوجه فصار ذلك أصلا في سائر عقود التملكيات والبراءة في امتناع لعلقها على الاخطار ولذلك قال أصحابنا فيمن قال إذا جاء غد فقد وهبت لك العبد أو قال قد هبتك أنه

باطل لا يقع به الملك وكذلك اذا قل اذا جاء عقد فقد ابرأتك مما لي عليك من الدين كان ذلك
باطلا وفارق ذلك عندهم العتاق والطلاق في جواز تعلقهما على الاخطار لان لها أصلا
آخر وهو ان الله تعالى قد اجاز الكتابة بقوله (وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) وهو
أن يقول كاتبك على الف درهم فان ادبت فانت حر وان عجزت فانت رقيق وذلك عتق
معلق على خطر وعلى مجي حال مستقبله وقال في شأن الطلاق (فطلقوهن لمعدتهن) ولم
يفرق بين ايقاعه في الحال وبين اضافته الى وقت السنة ولما كان ايجاب هذا العقد
اعنى العتق على مال والخلع بمال مشروط لزوج يمنع الرجوع فيما أوجه قبل قبول
العبد والمرأة صار ذلك عتقا معلقا على شرط بمنزلة شروط الايمان التي لا سبيل الى
الرجوع فيها وفي ذلك دليل على جواز تعلقهما على شروط وأوقات مستقبله والمعنى
في هذين انهما لا يلحقهما الفسخ بعد وقوعهما وسائر العقود التي ذكرناها من عقود
التعليكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها فلذلك لم يصح تعلقهما على الاخطار ونظير دلالة
قوله صلى الله عليه وسلم لا يفتق الزهن على ما ذكرنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه نهى عن بيع المنابذة والملاسة وعن بيع الحصة وهذه بياعات كان أهل الجاهلية
يتعاملون بها فكان أحدهم اذا المس السلمة أو التي التوب الى صاحبه أو وضع عليه حصة
وجب البيع فكانت وقوع الملك متعلقا بغير الايجاب والقبول بل بفعل آخر
يفعله أحدهما فبطله النبي صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على ان عقود التعليكات لا تتعلق
على الاخطار وانما جعل أصحابنا الزهن مضمونا باقل من قيمته ومن الدين من قبل
انه لما كان مقبوضا للاستيفاء وجب اعتبار ما يصح الاستيفاء به وغير جائز أن يستوفى
من عدة أقل منها ولا أكثر فوجب أن يكون امينا في الفضل وضامنا لما قص الزهن
عن الدين ومن جعله بما فيه قل أو أكثر شبهه بالمبيع اذا هلك في يد البائع انه يهلك
بالثمن قل أو أكثر والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد محبوس بالدين وليس هذا
كذلك عندنا لان المبيع انما كان مضمونا بالثمن قل أو أكثر لان البيع ينتقض بهلاكه
فسقط الثمن اذا غير جائز بقاء الثمن مع انتقاض البيع واما الزهن فانه يتم بهلاكه ولا
ينتقض وانما يكون مستوفيا بالدين به فوجب اعتبار ضامه بما وصفتنا * فان قيل اذا
جاز ان يكون الفضل عن الدين امانة فافكرت ان يكون جميعه امانة وان لا يكون حبسه
بالدين للاستيفاء موجبا لضمانه لوجودنا هذا المعنى في الزيادة مع عدم الضمان فيها
وكذلك ولله الرهونة المولود بعد الزهن يكون محبوسا في يد المترهن مع الاموال وله ملك

هلك بغير شيء فيه ولم يكن كونه محسوسا في المرتهن علة لكونه مضمونا * قيل له ان الزيادة على الدين من مقدار قيمة الرهن وولد المرهونة كلاهما تابع للاصل غير جائز افرادهما دون الاصل اذا ادخلا في العقد على وجه التبع واذا كان كذلك لم يجوز افرادها بحكم الضمان لا ممتنع افرادها بالعقد المتقدم قبل حدوث الولادة وليس حكم ما يدخل في العقد على وجه التبع حكم ما يفرده الا ترى ان ولاءم الولد يدخل في حكم الام ويثبت له حق الاستيلاء على وجه التبع ولا يصح افراده في الاصل بهذا الحق لا على وجه التبع وكذلك ولد المكاتبه يدخل في الكتابة وهو محل مع استعالة افراده بالعقد في تلك الحال فكذلك ما ذكرت من زيادة الرهن وولد المرهونة لما دخلا في العقد على وجه التبع لم يلزم على ذلك ان يجعل حكمهما حكم الاصل ولا ان يلحقهما بمنزلة ما ابتدئ العقد عليهما ويدل على ذلك ان رجلا لو اهدى بدقة فزادت في بدتها أو ولدت ان عليه ان يهبها بزيادتها وولدها ولو ذهبت الزيادة وهلك الولد لم يلزمه بالهلاك شيء غير ما كان عليه وكذلك لو كان عليه بدقة وسط فاهدى بدقة خيار امر تقعه ان هذه الزيادة حكمها ثابت ما بقى الاصل فان هلك قبل ان ينجر بطل حكم الزيادة وعاد الى ما كان عليه في ذمته وكذلك لو كان يدل الزيادة ولدا ولدت له كان في هذه المترلة فكذلك ولد المرهونة وزيادتها على قيمة الرهن هذا حكمهما في بقاء حكمهما ماداما قائمين وسقوط حكمهما اذا هلكوا والله أعلم

(ذكر اختلاف الفقهاء في الانتفاع بالرهن)

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد وزفر لا يجوز للمرتهن الانتفاع بشيء من الرهن ولا للرهن ايضا قالوا اذا أجر المرتهن الرهن باذن الرهن أو أجره الرهن باذن المرتهن فقد خرج من الرهن ولا يعود وقال ابن أبي ليلى اذا أجره المرتهن باذن الرهن فهو رهن على حاله والنقلة للمرتهن قضاء من حقه وقال ابن القسمة عن مالك اذا خلى المرتهن بين الرهن والرهن يكره أو يسكنه أو يعيره لم يكن رهنًا وإذا أجره المرتهن باذن الرهن لم يخرج من الرهن وكذلك إذا أعاره المرتهن باذن الرهن فهو رهن على حاله فإذا أجره المرتهن باذن الرهن فالأجر لرب الأرض ولا يكون الكرى رهنًا بحقه الا ان يشترط المرتهن فان اشتراطه في البيع ان يرهن ويأخذ حقه من الكرى فان مال كره ذلك وان لم يشترط ذلك في البيع وتبرعه الرهن بعد البيع فلا بأس به وان

كان البيع وقع بهذا الشرط الى اجل معلوم أو شرط فيه البائع يبيع الرهن ليأخذها
من حقه فان ذلك جائز عند مالك في الدور والارض وكراهه في الحيوان وذكر المعافى
عن الثوري انه كره ان ينفع من الرهن بشئ ولا يقر في المصحف المروى وقال
الاوزاعي غلة الرهن لصاحبه ينفع عليه منها والفضل له فان لم تكن له غلة وكان يستخدمه
فطعامه بخدمته فان لم يكن يستخدمه فنفقته على صاحبه وقال الحسن بن صالح لا يستعمل
الرهن ولا ينفع به الا ان يكون دار الخفاف خرابها فيسكنها المرتهن لا يريد الا تنفع
بها وانما يريد اصلاحها وقال ابن أبي ليلى اذا لبس المرتهن الخاتم للتجمل ضمن وان
لبسه ليحوزه فلا شيء عليه وقال الليث بن سعد لا بأس بان يستعمل العبد الرهن
بطعامه اذا كانت النفقة بقدر العمل فان كان العمل اكثر اخذ فضل ذلك من المرتهن
وقال المزني عن الشافعي فيما روى عن النبي ﷺ الرهن محبوب ومر كوب أى من رهن
ذات ظهر ودرلم يمنع الرهن من ظهورها ودرها والرهن ان يستخدم العبد ويركب
الدابة ويحلب الدر ويجز الصوف ويأوى بالليل الى المرتهن أو الموضوع على يده * قال
أبو بكر لما قال الله تعالى (فرهان مقبوضة) فجعل القبض من صفات الرهن أو جب
ذلك ان يكون استحقاق القبض موجبا لابطال الرهن فاذا أجره احدهما باذن صاحبه
خرج من الرهن لان المستاجر قد استحق القبض الذي ينصح الرهن وليس ذلك
كالعارية عندنا لان العارية لا توجب استحقاق القبض اذ للمعير ان يرد العارية الى
يده متى شاء واحتج من اجاز اجازته والافتناع به بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو
داود قال حدثنا هناد عن ابن المبارك عن زكريا عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال لبن الدر يحلب بنفقته اذا كان مروهنا والظهر يركب بنفقته اذا كان مروهنا
وعلى الذي يركب ويحلب النفقة فذكر في هذا الحديث ان وجوب النفقة لركوب ظهره
وشرب لبنه ومعلوم ان الرهن انما يلزمه نفقته للملك لا لركوبه ولبنه لانه لو لم يكن مما
يركب أو يحلب لزمته النفقة فهذا يدل على ان المراد به ان اللبن والظهر للمرتحن بالنفقة
التي ينفقها وقد بين ذلك هشيم في حديثه فانه رواه عن زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت الدابة مروه فاعمل المرتحن
علقها ولبن الدر يشرب وعلى الذي يشرب نفقتها ويركب فيبين في هذا الخبر ان المرتحن
هو الذي تلزمه النفقة ويكون له ظهره ولبنه وقال الشافعي ان نفقته على الرهن دون
المرتحن فهذا الحديث حجة عليه لانه وقد روى الحسن بن صالح عن اسماعيل بن أبي

خالد عن الشعبي قال لا ينفع من الرهن بشيء فقد ترك الشعبي ذلك وهو رواية عن أبي هريرة فهذا يدل على احمعنيين اما ان يكون الحديث غير ثابت في الاصل واما ان يكون ثابتا وهو منسوخ عنده وهو كذلك عندنا لان مثله كان جائزا قبل تحريم الربا فلما حرم الربا وردت الاشياء الى مقادير هاضار ذلك منسوخا الا ترى انه جعل النفقة بدلا من الدين قل اوكثر وهو نظير ما روى في المصراة انه يردها ويردعهما صاعا من تمر ولم يعتبر مقدار الدين الذي اخذه وذلك ايضا عندنا منسوخ بتحريم الربا ويدل على بطلان قول القائلين بان يجب الركب والدين للرهن ان الله تعالى جعل من صفات الرهن القبض كما جعل من صفات الشهادة المعدلة بقوله (اننا ان ذوا عدل منكم) وقوله (من رضون من الشهداء) ومعلوم ان زوال هذه الصفة عن الشهادة يمنع جواز الشهادة فكذلك لما جعل من صفات الرهن ان يكون مقبوضا بقوله (فرها منقبوضة) وجب ابطال الرهن لعدم هذه الصفة وهو استحقاق القبض فلو كان الرهن مستحقا للقبض الذي به يصح الرهن لمنع ذلك من محته بدلا لمقارنته ما يبطله ولو صح بدلا لوجب ان يبطل باستحقاق قبضه وجوب رده الى يده وايضا لما اتفق الجميع على ان الرهن ممنوع من وطء الامة المرهونة والوطء من منافعها وجب ان يكون ذلك حكم سائر المنافع في بطلان حق الرهن فيها ومن جهة أخرى ان الرهن انما يستحق الوطء لان المرتهن يستحق ثبوت يده عليها كذلك الاستخدام واختلاف الفقهاء فيمن شرط ملك الرهن للمرتهن عند حلول الاجل فقال ابو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن ابن زياد اذ ارهنه رهننا وقال ان جئتكم بالمال الى شهر والا فهو بيع فالرهن جائز والشرط باطل وقال مالك الرهن فاسد وينقض فان لم ينقض حتى حل الاجل فانه لا يكون للمرتهن بذلك الشرط والمرتهن ان يحبس بمحقه وهو احق به من سائر الغرماء فان تغير يده لم يرد ولو تمت القيمة في ذلك يوم حل الاجل وهذا في السلع والحيوان واما في الدور والارضين فانه يردها الى الرهن وان تطاول الا ان تهدم الدار ويبني فيها أو يفسد في الارض فهذا فاسد ويغرم القيمة مثل البيع الفاسد وقال المعافى عن الثوري في الرجل يرهن صاحبه المتاع ويقول ان لم آتكم فهو لك قال لا يعلق ذلك الرهن وقال الحسن بن صالح ليس قوله هذا بشيء وقال الربيع عن الشافعي لو رهنه وشرط له ان لم يأت به بالحق الى كذا فالرهن له يبيع فالرهن فاسد والرهن لصاحبه الذي رهنه قال أبو بكر اتفقوا انه لا يملكه بعض الاجل واختلفوا في جواز الرهن وفساده وقد بينا فيما سلف ان قوله

لا يخلق الرهن أنه لا يملك بالدين بمعنى الاجل للشرط الذي شرطاه فاعانني النبي صلى الله عليه وسلم غلقه بذلك ولم ينفحجة الرهن الذي شرطاه فدل ذلك على جواز الرهن وبطالان الشرط وهو ايضا قياس العمري التي ابطال النبي صلى الله عليه وسلم فيها الشرط واجاز الهبة والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد منهما لا يصح بالعقد دون القبض واختلقوا ايضا في مقدار الدين اذا اختلف فيه الرهن والمرتهن فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا هلك الرهن واختلف الراهن والمرتهن في مقدار الدين فالقول قول الراهن في الدين مع معينه وهو قول الحسن بن صالح والشافعي وابراهيم النخعي وعثمان البتي وقال طاووس يصدق المرتهن الى ثمن الرهن ويستحلف وكذلك قول الحسن وقنادة والحكم وقال اياس بن معاوية قول ابي هذيل القولين قال ان كان الراهن بينة يدفعه الرهن فالقول قول الراهن وان لم تكن له بينة فالقول قول المرتهن لانه لو شاء جعده الرهن ومتى اقر بقبضه وليست عليه بينة فالقول قوله وقال ابن وهب عن مالك اذا اختلفا في الدين والرهن قائم فان كان الرهن قد حرق المرتهن أخذه المرتهن وكان اولى به ويحلفه الا ان يشاء رب الرهن ان يعطيه حقه عليه ويأخذه رهنه وقال ابن القاسم عن مالك القول قول المرتهن فيما بينه وبين قيمة الرهن لا يصدق على أكثر من ذلك قال أبو بكر قال الله تعالى (وليمثل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبغض منه شيئا) فيه الدلالة على ان القول قول الذي عليه الدين لانه وعظه في البغض وهو النقصان فيدل على ان القول قوله وايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه والمرتهن هو المدعي والراهن هو المدعى عليه فالقول قوله بقضية قوله ﷺ وايضا لو لم يكن رهن لكان القول قول الذي عليه الدين في مقدارهما بالاتفاق كذلك اذا كان به رهن لان الرهن لا يخرج به من أن يكون مدعى عليه * قال أبو بكر وزعم بعض من يحتج لمالك ان قوله أشبه بظاهر القرآن لانه قال (فرهان مقبوضة) فقام الرهن مقام الشهادة ولم يأتني الذي عليه الحق حين أخذه منه وثيقة كما لم يأتني على مبلغه اذا شهد عليه الشهود لان الشهود والكتاب تنفي عن مبلغ الحق فلم يصدق الراهن وقام الرهن مقام الشهود الى ان يبلغ قيمته فاذا جاوز قيمته فلا وثيقة فيه والمرتهن مدع فيه والراهن مدعى عليه * قال أبو بكر وهذا من عجيب الحجاج وذلك انه زعم انه لما لم يأتني حتى أخذ الرهن قام الرهن مقام الشهادة وزعم مع ذلك ان ذلك موافق لظاهر القرآن وقد جعل الله تعالى

القول قول الذي عليه الحق حين قال (وليلعل الذي عليه الحق وليتق اشهره ولا
يبخس منه شيئا) فجعل القول قوله في الحال التي أمر فيها بالاشهاد والكتاب ولم
يجعل عدم ائتمان الطالب للمطلوب مانعا من أن يكون القول قول المطلوب فكيف
يكون ترك ائتمانه اياه بالتوثق منه بالرهن مانعا من قبول قول المطلوب وموجبا
لتصديق الطالب على ما يدعيه والذي ذكره مخالف لظاهر القرآن والعلة التي نصبها
لتصديق المرتهن في ترك ائتمانه منتقضة بنص الكتاب ثم دعوا موافقته لظاهر
القرآن لعجيب الاشياء وذلك لان القرآن قد قضى بطلان قوله حين جعل القول قول
المطلوب في الحال التي لم يؤمن فيها حتى استوثق منه الكتاب والاشهاد وهو فانما
زعم انه لم يأتعنه حين اخذ الرهن وجب ان يكون القول قول الطالب ثم زعم ان قوله
موافق لظاهر القرآن وبني عليه انه لم يأتعنه وان الرهن توثق كما ان الشهادة توثق فقام
الرهن مقام الشهادة وليس ما ذكره من المعنى من ظاهر القرآن في شيء وانما كنا قد
دللنا على انه مخالف له وانما هو قياس ورد لمسئلة الرهن الى مسئلة الشهادة لعله لم
يؤمن في الحالين على الدين الذي عليه وهو قياس باطل من وجوه احدها ان ظاهر
القرآن يردوه وهو ما قدمناه والثاني انه منتقض باتفاق الجميع على ان من له على رجل دين
فاخذ منه كفيلا ثم اختلفوا في مقداره كان القول قول المطلوب فيما يلزمه ولم يكن
هدم الا ائتمان باخذه الكفيل موجبا لتصديق الطالب مع وجود علة فيه فانقضت
علة بالكفالة والثالث ان المعنى الذي من أجله لم يصدق الطالب اذا قامت البينة ان
شهادة الشهود مقبولة محكوم بتصديقهم فيها وهم قد شهدوا على اقراره باكثر مما ذكره
وبما ادعاه المدعي فصار كاقراءه عند القاضي بالزيادة ولادلالة في قيمة الرهن على ان
الدين بمقداره لانه لا خلاف انه جائز ان يرهن بالقليل الكثير وبالكثير القليل
ولان تبنى قيمة الرهن عن مقدار الدين ولادلالة فيه عليه فكيف يكون الرهن بمنزلة
الشهادة ويدل على فساد قياسه هذا أنهم الو اتفقوا على أن الدين أقل من قيمة الرهن لم
يوجب ذلك بطلان الرهن ولو أقر الطالب أن دينه أقل مما شهد به شهوده بطلت شهادة
شهوده فهذه الوجوه كلها توجب بطلان ما ذكره هذا المحتج * وقوله تعالى (ولا
تكنوا الشهاداة ومن يكنهأفاته آثم قلبه) قال أبو بكر قوله تعالى (ولا تكنوا الشهاداة)
كلام مكتف بنفسه وان كان معطوفا على ما تقدم ذكره من الامر بالاشهاد عند التبايع
بقوله (واشهدوا اذا تباعتم) فهو عموم في سائر الشهادات التي يلزم للشاهد اقامتها

واداؤها وهو نظير قوله تعالى (وأقيموا الشهادة لله) وقوله (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم) فنبى الله تعالى الشاهد بهذه الآيات عن كتمان الشهادة التي تركها يؤدى الى تضییع الحقوق وهو على ما بينا من اثبات الشهادة فى كتب الوثائق وأدائها بعد اثباتها فرض على الكفاية فإذا لم يكن من يشهد على الحق غير هذين الشاهدين فقد تعين عليهما فرض أدائها وبلحقهما أن يخلفا عنها الوعيد المذكور فى الآية وقد كان نهي عن الكتمان مفيد الوجوب أدائها ولكنه تعالى أكد الفرض فيها بقوله (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وانما أضاف الأثم الى القلب وإن كان فى الحقيقة السكتم هو الأثم لان المأثم فيه انما يتعلق بعقد القلب ولان كتمان الشهادة انما هو عقد النية لترك أدائها باللسان فعقد النية من افعال القلب لا نصيب للجوارح فيه وقد انظم السكتم للشهادة المأثم من وجهين أحدهما عزمه على أن لا يؤديها والثانى ترك أدائها باللسان وقوله (آثم قلبه) مجاز لاحقيقة وهو كد فى هذا الموضع من الحقيقة لو قال ومن يكتمها فانه آثم وابلغ منه وادل على الوعيد وهو من بدیع البيان ولطيف الارباب عن المعانى تعالى الله الحكيم قال ابو بكر وآية الدين بما فيها من ذكر الاحتياط بالكتاب والشهود المرضيين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدينامية فاما فى الدنيا فصلاحيات ذات البين وفى التنازع والاختلاف وفى التنازع والاختلاف فساد ذات البين وذهاب الدين والدينامية قال الله عز وجل (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وذلك ان المطلوب اذا علم ان عليه ديناً وشهوداً او كتاباً اورهناء عليه وثيقة فى يد الطالب قل الخلاف علمانه ان خلافه ويحسه حق المطلوب لا ينفعه بل يظهر كذبه بشهادة الشهود عليه وفيه وثيقة واحتياط للطالب وفى ذلك صلاح لهما جميعاً فى دينهما وديناميتهما لان فى تركه يحس حق الطالب صلاح دينه وفى جوده ويحسه ذهاب دينه اذا علم وجوبه وكذلك الطالب اذا كانت له بينة وشهود اثبتوا ماله واذا لم تكن له بينة وجهد الطالب حمله ذلك على مقابلته بمثله والمبالغة فى كيد حتى ربما لم يرض بمقدار حقه دون الاضرار به فى اضعافه متى امكنه وذلك متعالم من احوال عامة الناس وهذا نظير ما حرمه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم من البياعات المجهولة القدر والاحمال المجهولة والامور التي كافت عليها الناس قبل بعثته صلى الله عليه وسلم مما كان يؤدى الى الاختلاف وفساد ذات البين وابقاع العداوة والبغضاء ونحوه مما حرم الله تعالى من الميسر والقمار وشرب الخمر وما يسكر فيؤدى الى العداوة

والبغضاء والاختلاف والشحناء قال الله تعالى (اتخايز الشيطان ان يوقع بينكم
 العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل اقم منتهون)
 فاخبر الله تعالى انه انما ينهى عن هذه الامور لنفي الاختلاف والعداوة ولما في ارتكابها
 من الصد عن ذكر الله وعن الصلوة فن تادب بادب الله وانتهى الى اوامره وانزجر
 بزواجره حاز صلاح الدين والدنيا قال الله تعالى (ولو انهم فعلوا ما يوعدون به لكان خيرا
 لهم واشد تثبيتا واذ لا يتناهم من لنا اجر اعظيا ولهدينا هم صراطا مستقيما) وفي هذه
 الايات التي امر الله فيها بالكتاب والاشهاد على الدين والمقود والاحتياط فيها تارة
 بالشهادة وتارة قال من دلالة على وجوب حفظ المال والنهي عن تضييعه وهو نظير قوله
 تعالى (ولا تقوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما) وقوله (والذين اذا ائتمروا
 لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وقوله (ولا تبذروا ثروا) الاية فهذه
 الاية دلالة على وجوب حفظ المال والنهي عن تبذيره وتضييعه وقد روى نحو ذلك
 عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا في بعض من لا اثمهم في الرواية قال اخبرنا معاذ بن ابي
 قال حدثنا مسدد قال حدثنا بشر بن الفضل قال حدثنا عبد الرحمن بن اسحاق عن سميد
 المقيري عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب الله اضعاف المال
 ولا قيل ولا قال وحدثنا من لا اثمهم قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا موسى بن عبد
 الرحمن المسروقي قال حدثنا حسن الجعفي عن محمد بن سوقة عن وراد قال كتب معاوية
 الى المغيرة بن شعبة اكتب الى عيسى سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس
 بينك وبينه أحد قال فاملى على وكتبته اتي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان
 الله حرم ثلاثا ونهى عن ثلاث فاما الثلاث التي حرم فعقوق الامهات وواد البنات (١) ولا
 وهات الثلاث التي نهى عنهن فقتيل وقال والحاف السؤل واضاعة المال قوله تعالى
 (وان تبدوا ما في افسسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) قال ابو بكر روى انها ملسوخة بقوله
 (لا يكلف الله قسا الاوسمها) حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزي قال حدثنا
 الحسن بن ابى الربيع الجراني قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله (وان
 تبدوا ما في افسسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) قال نسخها قوله تعالى (لا يكلف الله قسا
 الاوسمها) وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع قال اخبرنا عبد
 الرزاق عن معمر قال سمعت ابي هريرة يقول في قوله تعالى (وان تبدوا ما في افسسكم او
 (١) قوله (ولا) اي منع ما عليه اعطاؤه (ومات) اي طلب ما ليس له كما في النهاية (لمصحح)

تخفوه) قال قرأها ابن عمر وبكى وقال أنا لما خذون عا تحدث به اقصنا فبكي حتى
سمع فشيجه فقام رجل من عنده فأتى ابن عباس فذكر ذلك له فقال يرحم الله ابن عمر
لقد وجد منها المسلمون نحو اعماء وجد حتى زلت بعدها (لا يكلف الله قسا الا وسعها)
وروى عن الشعبي عن ابي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال فسختها الآية التي تليها
(لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وروى معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن
ابن عباس (وان تبدوا ما في اقصكم او تخفوه بحاسبكم به الله) انها لم تنسخ لكن الله اذا
جمع الخلق يوم القيامة يقول اني اخبركم ما في اقصكم مما لم تطلع عليه ملائكتي فاما
المؤمنون فيخبرهم ويفتر لهم ما حدوا به اقصهم وهو قوله (بحاسبكم به الله فيغفر
لمن يشاء ويعذب من يشاء) * قوله تعالى (ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم)
من الشك والنفاق وروى عن الربيع بن انس مثل ذلك وقال عمرو بن عبيد كان الحسن
يقول هي بحكمة لم تنسخ وروى عن مجاهد انها بحكمة في الشك واليقين * قال أبو بكر
لا يجوز ان تكون منسوخة لمعينين احدهما ان الاخبار لا يجوز فيها النسخ لان نسخ
خبرها يدل على البداء والله تعالى عالم بالعواقب غير جائز عليه البداء والثاني انه لا يجوز
تكليف ما ليس في وسعها لانه سفة وعبث والله تعالى يتعالى عن فعل العبث وانما قول
من روى عنه انها منسوخة فانه غلط من الراوى في اللفظ وانما اراد بيان معناها
وازالة التوهم عن صرفه الى غير وجهه وقد روى مقسم عن ابن عباس انها زلت في كتمان
الشهادة وروى عن عكرمة مثله وروى عن غيرهما انها في سائر الاشياء وهذا اولى لانه
عموم مكنت بنفسه فهو عام في الشهادة وغيرها ومن نظائر ذلك في المؤاخذة بكسب
القلب قوله تعالى (ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال تعالى (ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم) وقال تعالى (في قلوبهم
مرض) أي شك * فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله عفا لامنى
عما حدثت به اقصها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به * قيل له هذا فيما يلزم من الاحكام
فلا يقع عققه ولا طلاقه ولا يبعه ولا صدقته ولا هبته بالنية ما لم يتكلم به وما ذكر في
الآية فيما يؤخذ به بما بين العبد وبين الله تعالى وقد روى الحسن بن عطية عن ابيه عن
عطية عن ابن عباس في قوله تعالى (وان تبدوا ما في اقصكم او تخفوه بحاسبكم به الله)
فقال سر عملك وعلائيتك بحاسبك به الله وليس من عبد مؤمن يسر في نفسه خيرا
ليعمل به فان عمل به كتب له به عشر حسنات وان هو لم يقدر يعمل به كتب له به حسنة

من اجل انه مؤمن وان الله رضى بسر المؤمنين وعلافتهم وان كان شرا حدث به
 نفسه اطلع الله عليه اخبر به يوم تبلى السرائر فان هو لم يعمل به لم يؤخذ الله به حتى
 يعمل به فان هو عمل به تجاوز الله عنه كما قال (اولئك الذين نتقبل عنهم احسن ما عملوا
 ونتجاوز عن سيئاتهم) وهذا على معنى قوله ان الله عفا لامتى عما حدثت به انفسها ما لم
 يتكلموا به أو يعملوا به * قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) فيه نص على ان
 الله تعالى لا يكلف احدا ما لا يقدر عليه ولا يطيقه ولو كلف احدا ما لا يقدر عليه ولا
 يستطيعه لكان مكلفا له ما ليس في وسعه الا ترى قول القائل ليس في وسعي كيت
 وكيت بمنزلة قوله لا اقدر عليه ولا اطيقه بل الوسع دون الطاقة ولم تختلف الامة في ان
 الله لا يجوز ان يكلف اذى من المشى والاعشى البصر والاقطع اليدين البطش لانه لا يقدر
 عليه ولا يستطيع فعله ولا خلاف في ذلك بين الامة وقد وردت السنة عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان من لم يستطع الصلاة قائما فغير مكلف للقيام فيها من لم يستطعها
 قاعدا فغير مكلف للعود بل يصليها على جنب يميني ايماء لانه غير قادر عليها الا على
 هذا الوجه ونص التنزيل قد اسقط التكليف عن لا يقدر على الفعل ولا يطيقه وزعم
 قوم جهال نسبت الى الله فعل السفه والمبت فزعموا ان كل ما امر به احد من اهل
 التكليف او نهى عنه فالماور به منه غير مقدور على فعله والمنهى عنه غير مقدور على تركه
 وقد اكد الله قائلهم بما نص عليه من انه لا يكلف الله نفسا الا وسعها مع ما قد دلت
 عليه العقول من قبس تكليف ما لا يطاق وان العالم بالتقيح المستغنى عن فعله لا يقع منه
 فعل التقيح وبما يتعلق بذلك من الاحكام سقوط الفرض عن المكلفين فيما لا تتسع له
 قواهم لان الوسع هو دون الطاقة وانه ليس عليهم استفرغ المجهود في اداء الفرض نحو
 الشيخ الكبير الذي يشقى عليه الصوم ويؤديه الى ضرر يلحقه في جسمه وان لم يخش
 الموت بفعله فليس عليه صومه لان الله لم يكلفه الا ما يتسع لقعله ولا يبلغ به حال الموت
 وكذلك المريض الذي يخشى ضرر الصوم وضرر استعمال الماء لان الله قد اخبر انه
 لا يكلف احدا الا ما اتعت له قدرته وامكانه دون ما يضييق عليه ويعنته وقال الله تعالى
 (ولو شاء الله لاعتنكم) وقال في صفة النبي صلى الله عليه وسلم (عزيز عليه ما عنت) فهذا
 حكم مستمر في سائر اوامر الله وازواجه وازوم التكليف فيها على ما يتسع له ولا يقدر عليه
 قوله عز وجل (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا) قال أبو بكر النسيان على وجهين
 احدهما انه قد ينسى الانسان للفعل الذي يقع معه النسيان فيحسن الاعتذار به اذا

وقعت منه جناية على وجه السهو والثاني ان يكون النسيان بمعنى ترك المأمور به لشبهة تدخل عليه أو سوء تاويل وان لم يكن الفعل نفسه واقعا على وجه السهو فيحسن ان يسأل الله مغفرة الأفعال الواقعة على هذا الوجه والنسيان بمعنى الترك مشهور في اللغة قال الله تعالى (نسوا الله فأنسىهم) يعني تركوا امر الله تعالى فلم يستحقوا به ما طلق اسم النسيان على الله تعالى على وجه مقابلة الامم كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) قال أبو بكر النسيان الذي هو ضد الذكر فان حكمه مرفوع فيما بين العبد وبين الله تعالى في استحقاق العقاب والتكليف في مثله ساقط عنه والمؤاخظة به في الآخرة غير جائزة لانه لا حكم له فيها يكلفه من العبادات فان النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على لزوم حكم كثير منها مع النسيان واتفقت الامة ايضا على حكمها من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك (اقم الصلاة لذكركي) فدل على ان مراد الله تعالى بقوله (اقم الصلاة لذكركي) فعل المنسية منها عند الذكر وقال تعالى (واذكر ربك اذ نسيت) وذلك هو نوم في لزومه قضاء كل منسى عند ذكره ولا خلاف بين الفقهاء في ان ناسي الصوم والركعة وسائر الفروض بمنزلة ناسي الصلاة في لزوم قضائها عند ذكرها وكذلك قال اصحابنا في المتكلم في الصلاة ناسيا انه بمنزلة العامد لان الاصل ان العامد والناسي في حكم الفروض سواء وانه لا تأثير للنسيان في اسقاط شيء عنها الا ما ورد به التوقيف ولا خلاف ان تارك الطهارة ناسيا كتاركها عامدا في بطلان حكم صلاته وكذلك قالوا في الاكل في نهار شهر رمضان ناسيا ان القياس فيه ايجاب القضاء وانما تركوا القياس فيه للآثر ومع ما ذكرنا ظن النامي مؤد لفرضه على أي وجه فصله اذ لم يكلفه الله في تلك الحال غيره وانما القضاء فرض آخر الزمه الله تعالى بالادلة التي ذكرنا فكان تأثير النسيان في سقوط المأثم محجب فاما في لزوم فرض فلا وقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان مقصور على المأثم ايضا دون رفع الحكم الاتري ان الله تعالى قد نص على لزوم حكم قتل الخطأ في ايجاب الدية والكفارة فلذلك ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النسيان مع الخطأ وهو على هذا المعنى * فان قال قائل من اصلكم ايجاب فرض التسمية على التبيحة ولو تركها عامدا كاف ميتة واذا تركها ناسيا حلت وكاف مذكاة ولم تجعلوا بمنزلة تارك الطهارة ناسيا حتى صلى فيكون مأمورا باعادتها بالطهارة قطعا وكذلك الكلام في

الصلاة فاسيا . قيل لما بيننا من انه لم يكف في الحال غير ما فعل على وجه النسيان والذي
 ثم بعد الد كرفرض مبتدأ آخر وكذلك تجيز في هذه القضية ان لا يكون مكلفا في
 حال النسيان للتسمية فصحت الذكاة ولا تنافي بعد الد كافي في ذبيحة اخرى فيكون
 مكلفا كما كلف اعادة الصلاة والصوم ونحوه . قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها
 ما اكتسبت﴾ هو مثل قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها) وقوله (وأن
 ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى) وفيه الدلالة على ان كل احدمن
 المكلفين فاحكام افعاله متعلقة به دون غيره وان احدا لا يجوز تصرفه على غيره ولا
 يؤخذ بجزيرة سواء وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرمي حين رآه مع ابنه
 فقال هذا ابنك قال نعم قال انك لا تجني عليه ولا يجني عليك وقال ﷺ لا يؤخذ
 احد بجزيرة يه ولا بجزيرة اخيه فهذا هو العدل الذي لا يجوز في العقول غيره *
 وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) يحتاج به في نفى الحجر وامتناع تصرف
 احد من قاض او غيره على سواء ببيع ماله او منعه منه الا ما قامت الدلالة على خصوصه
 ويحتاج به في بطلان مذهب مالك بن انس في ان من ادعى دين غيره بغير امره ان له ان
 يرجع به عليه لان الله تعالى اعا جعل كسبه له وعليه ومنع زومه غيره . قوله عز وجل
 ﴿ ربنا ولا تحمل علينا اصراركم حملنا على الدين من قبلنا ﴾ قد قيل في معنى الاصر
 انه الثقل واصله في اللغة يقال انه العطف ومنه اواصر الرحم لانها تطفه عليه والواحد
 اصرة والمأصر يقال انه جبل يمد على طريق او نهر تحبس به المارة ويعطفون به عن النفوذ
 ليؤخذ منهم المشور والمكس والمعنى في قوله (لا تحمل علينا اصراركم) يريد به عهدا
 وهو الامر الذي يتقل روى نحوه عن ابن عباس ومجاهد وقناة وهو في معنى قوله
 تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) يعنى من ضيق وقوله (يريد الله بكم اليسر)
 الآية وقوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) وقال النبي صلى الله عليه
 وسلم جئتمكم بالحنيفية السمحة وروى عنه ان بنى اسرائيل شددوا على انفسهم فشد
 الله عليهم . فقوله (ولا تحمل علينا اصراركم) يعنى من ثقل الامر والنهي (كما حملته
 على الذين من قبلنا) وهو كقوله (ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم)
 وهذه الآية ونظائرها يحتاج بها على نفى الحرج والضيق والثقل في كل امر اختلف
 الفقهاء فيه ومنو غوافيه الاجتهاد فالوجوب للثقل والضيق والحرج محجوج بالآية
 نحو ايجاب النية في الطهارة واجباب الترتيب فيها وما جرى مجرى ذلك في نفى الضيق

والخرج يجوز لنا الاحتجاج بالنظواهر التي ذكرناها . قوله تعالى (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) قيل فيه وجهان أحدهما ما يشتد وينقل من التكليف كنجوما كلف بنو إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم وجائز أن يعبر عما يشق أنه لا يطيقه كقولك ما يطيق كلام فلان ولا أقدر أن أراه ولا يراد به في القدرة وإنما يريدون أنه يشق عليه فيكون بمنزلة المعجز الذي لا يقدر على كلامه ورؤيته لبعده من قلبه وكرهته لرؤيته وكلامه وهو كما قال تعالى (وكانوا لا يستطيعون سمعا) وقد كانت لهم أسماع صحيحة الآن المراد أنهم استنقلوا استماعه فعرضوا عنه وكانوا بمنزلة من لم يسمع والوجه الثاني أن لا يحملنا من المذاب ما لا نطيعه وجائز أن يكون المراد الأمرين جميعا والله أعلم بالصواب

﴿ ثم الجزء الاول ويليها الجزء الثاني واوله سورة آل عمران ﴾

﴿ فهرست الجزء الاول من أحكام القرآن ﴾

صحيحة

٤ (باب القول في بسم الله)

٦ القول في أنها من القرآن

٧ القول في أنها من الفاتحة

٧ القول في هل هي من أوائل السور

١٠ (فصل وأما القول في أنها آية)

١٢ (فصل وأما قراءتها في الصلاة)

١٥ (فصل وأما الجهر بها)

١٧ (فصل في الأحكام التي يتضمنها بسم الله)

١٨ (باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة)

٢٤ (فصل)

٢٥ ﴿ ومن سورة البقرة ﴾

٢٨ مطلب في أن عقوبات الدنيا ليست على مقادير الاجرام بل على ما يملكه تعالى من

المصالح

٣٣ مطلب في أمره تعالى باستعمال الحجج العقلية

٣٤ (باب السجود لغير الله تعالى)

- ٣٦ مطلب في أن الاذكار توفيقية لا يجوز تغييرها
- ٣٩ مطلب في دلالة قوله تعالى (لا تارض ولا بكر) على جواز الاجتهاد
- ٤٦ (باب السحر والساحر)
- ٥٦ (باب اختلاف الفقهاء في حكم الساحر)
- ٥٨ مطلب في أن ثبوت السحر يكون باقتصاص الاثر أو بالاخبار
- ٦٧ (باب في نسخ القرآن بالسنة وذكر وجوه النسخ)
- ٦٩ قوله تعالى ومن ظلم بمن منع مساجد الله الآية
- ٧٠ قوله تعالى والله المشرق والمغرب الآية
- ٧٥ قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه الآية
- ٧٦ مطلب في الحث على نظافة البدن والثوب
- ٧٩ قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما
- ٨٣ قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا
- ٨٥ قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى
- ٨٦ قوله تعالى وعهدنا الى ابراهيم الآية ٨٩ (باب ذكر صفة الطواف)
- ٩١ قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلدا منا الآية
- ٩٧ قوله تعالى واذ يرفع ابراهيم الآية
- ٩٣ قوله تعالى ربنا تقبل منا وقوله تعالى ارفعنا مناسكتنا
- ٩٤ وقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الايات
- (باب ميراث الجدة) ٩٧ قوله تعالى تلك امة قد دخلت
- وقوله تعالى فسيكفيكم الله
- وقوله تعالى سيقول السفهاء الايات
- ١٠١ (باب القول في صحة الاجماع)
- ١٠٣ مطلب في أن النسخ يستحيل بعده ^{عليه} ١٠٤ (باب استقبال القبلة)
- ١٠٥ قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها
- ١٠٦ قوله تعالى فاستبقوا الخيرات
- وقوله تعالى ثلاثا يكون للناس عليكم حجة

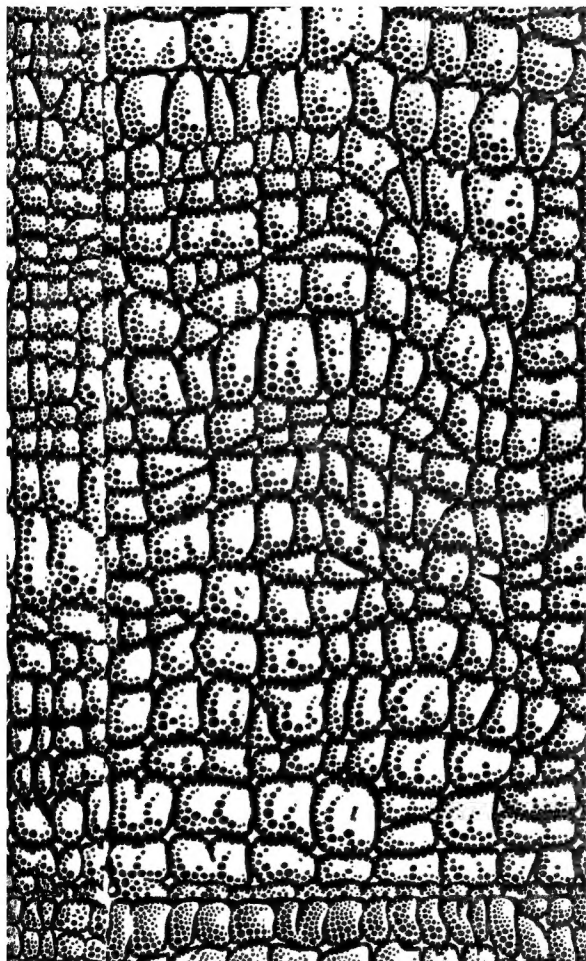
مصحفة

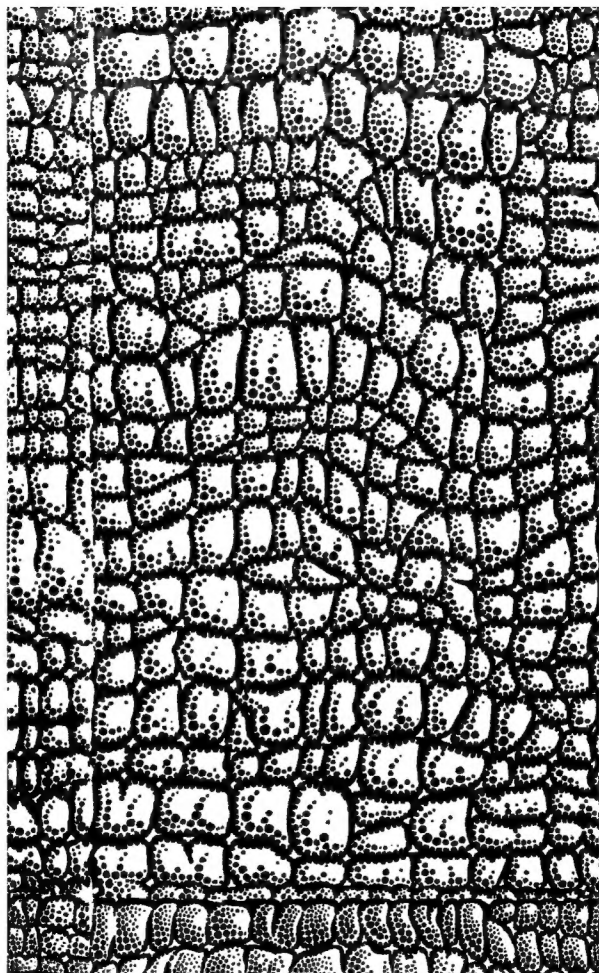
- ١٠٦ (باب وجوب ذكر الله تعالى) ١٠٧٠ مطلب أفضل أنواع الذكر
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استمعينوا الآية
١٠٨ قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله الآية
مطلب في أن الإنسان هو الروح
قوله تعالى ولنبلوكم بشئ الآية
١١٠ (باب السعي بين الصفا والمروة)
١١٤ (باب طواف الراكب)
١١٥ (فصل) (باب النهي عن كثرة العلم)
١١٨ قوله تعالى والحكم اله واحد
قوله تعالى ان في خلق السموات الآية ١٢٢ (باب إباحة ركوب البحر)
١٢٣ (باب أكل الجراد) ١٢٤ (باب تحريم الميتة)
١٢٩ (باب ذكاة الجنين)
١٣٣ (باب جلود الميتة اذا دقت)
١٣٦ (باب تحريم الاقتناع بدهن الميتة)
(باب الفأرة تموت في السمن)
١٣٧ مطلب الدهن المتنجس يجوز الاقتناع به الخ
١٣٨ (باب القدر يقع فيها الطير فيموت)
١٣٩ (باب منقعة الميتة ولبنها)
١٤٠ (باب شعر الميتة وصوفها والفراء وجلودها السباع)
١٤٣ (باب تحريم الدم) ١٤٤ (باب تحريم الخنزير)
١٤٥ (باب تحريم ما أهلكه لغير الله)
١٤٧ (باب ذكر الضرورة المبيحة لكل الميتة)
١٤٧ قوله تعالى فمن اضطر غير باع الآية
١٥٠ (باب المضطر إلى شرب الخمر)
١٥١ (باب في مقدار ما يأكل المضطر)
١٥٢ (باب هل في المال حق واجب سوى الزكاة) ١٥٥ (باب التقصص)

- ١٥٦ مسئلة في قتل الحر بالعبد (باب قتل المولى لعبيده) ١٥٩
- ١٦١ (باب القصاص بين الرجال والنساء)
- ١٦٣ (باب قتل المؤمن بالكافر) ١٦٨ (باب قتل الوالد بولده)
- ١٦٩ (باب الرجلين يشتركان في قتل رجل)
- ١٧٣ مطلب في أن الملل الشرعية يجب اطرافها دون انكاسها
- ١٧٥ بحث تنازع أهل العلم في معنى قوله تعالى فن عني لمن أخيه شيء الآية
- ١٨٤ (باب العاقلة هل تغفل الممد)
- ١٨٦ (باب كيفية القصاص) ١٨٥ قوله تعالى ولكم في القصاص حياة
- ١٩٠ (باب القول في وجوب الوصية)
- ١٩٥ (باب الوصية لو ارث اذا أجازتها الورثة)
- ١٩٧ (باب تبديل الوصية)
- ٢٠٠ باب الشاهد والوصي اذا علما الجور في الوصية
- ٢٠٢ (باب فرض الصيام)
- ٢٠٦ قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
- ٢٠٧ ذكر اختلاف الفقهاء في الشيخ الثاني
- ٢١١ (باب الحامل والمرضع) ٢١٤ قوله تعالى شهر رمضان الآية
- ٢١٦ (باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان)
- ٢١٨ (باب الغلام يبلغ والكافر يسلم في بعض رمضان)
- ٢٣٥ (باب كيفية شهود الشهر)
- ٢٤٣ (باب قضاء رمضان)
- ٢٤٥ (باب في جواز تأخير قضاء رمضان)
- ٢٥٠ (باب الصيام في السفر)
- ٢٥١ (باب من صام في السفر ثم أفطر)
- ٢٥٥ (باب في المسافر يصوم رمضان عن غير)
- ٢٦١ قوله تعالى يريد الله بكم اليسر الآية
- ٢٦٥ (باب الاكل والشرب والجماع ليلة الصيام)

صحيفة	صحيفة
٢٦٦ قوله تعالى من لباس لكم الآية	في صوم المتعة ثم وجد الهدى
قوله تعالى علم الله أنفسكم كنتم	٣٥٤ (باب الاحرام بالحج قبل أشهر
تختانون أنفسكم الآية	الحج)
٢٧٤ (باب لزوم صوم التطوع بال دخول	٣٦٥ (باب التجارة في الحج)
فيه)	٣٦٦ (باب الوقوف بعرفة)
٢٨٥ (باب الاعتكاف)	٣٦٩ (باب الوقوف بجمع)
٢٨٨ (باب الاعتكاف هل يجوز بغير	٣٧٢ (باب أيام منى والنفر فيها)
صوم)	٣٧٩ قوله تعالى كتب عليكم وهو كره
٢٨٩ (باب ما يجوز للمتكف أن يفعله)	لكم
٢٩٤ (باب ما يحل حكم الحاكم وما لا يحل)	وقوله تعالى يسألك عن الشهر
٢٩٨ قوله تعالى يسألك عن الالهة	الجرام
الآية	٣٨٠ (باب تحريم الخمر)
٣٠١ (باب فرض الجهاد)	٣٨٧ (باب تحريم الميسر)
٣٠٧ قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر	٣٨٩ (باب التصرف في مال اليتيم)
الحرام	٣٩١ (باب فسكاح المشركات)
٣١٠ (باب العمرة هي فرض أم تطوع)	٣٩٦ (باب الحيض)
٣٢٠ (باب المحصر أين يذبح الهدى)	٣٩٩ (باب معنى الحيض ومقداره)
٣٢٣ (باب وقت ذبح هدى الاحصار)	٤٠٦ ذكر الاختلاف في أقل مدة
٣٢٦ (باب ما يجب على المحصر بعد	الطهر
احلاله من الحج)	٤٠٧ ذكر الاختلاف في الطهر العارض
٣٢٩ (باب المحصر لا يجدهدا)	في حال الحيض
٣٣٠ (باب احصار أهل مكة)	٤١٥ قوله تعالى فساؤكم حرث لكم
(باب الحرم يصيبه أذى من رأسه	٤١٧ قوله تعالى ولا تجعلوا الله مرضة
أو مرض)	لايمانكم الآية
٣٣٣ (باب التمتع بالعمرة الى الحج)	٤١٨ قوله تعالى لا تؤاخذكم الله
٣٥٠ ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل	بالخوف في أيمانكم الآية

صحيفة	صحيفة
٤١٩ (باب الايلاء)	مطلب في قوله تعالى ان الله قد
٤٢٩ (فصل ومما تنهيه هذه الآية)	بعث لكم طالوت ملكا
(باب الاقراء)	وفيه البحث عن الامامة
٤٤٢ (باب حق الزوج على المرأة وحق	مطلب في قوله تعالى الا من
المرأة على الزوج)	اغترف غرفة الآية
٤٤٧ (باب عدد الطلاق)	وقوله تعالى لا اكره في الدين الآية
٥٥٥ (باب ذكر الاختلاف في الطلاق	٥٤١ (باب الامتنان بالصدقة)
بالرجال)	٥٤٧ (باب اعطاء المشرك من الصدقة)
٥٥٧ (باب ذكر الحجاج لا يباع الطلاق	٥٤٩ مطلب في جواز الاستدلال
الثلاث معا) ٥٦٢ (باب الخلع)	بالبيا والامارة ٥٥١ (باب الزبا)
٥٦٤ ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء	٥٥٢ ومن أبواب الرأى السلم في الحيوان
الامصار فيما يحل اخذه بالخلع	٥٥٤ ومن أبواب الرأى الدين بالدين
٥٧٠ (باب المضاربة في الرجعة)	٥٥٧ (باب البيع) ٥٧١ (باب عقود المداينة)
٥٧٢ (باب النكاح بغير ولي)	٥٧٩ (باب الحجر على السفينة)
٥٧٤ ذكر الاختلاف في ذلك	٥٨١ ذكر اختلاف فقهاء الامصار في
٥٧٧ (باب الرضاع)	الحجر على السفينة
٥٩٥ ذكر الاختلاف في خروج	٥٨٧ قوله عز وجل واستشهدوا
المعتدة من بينها	شهيدين من رجالكم الآية
٥٩٧ ذكر احداث المتن في عنها زوجها	٦٠٦ شهادة أحد الزوجين للآخر
٥٩٩ (باب التمريض بالخطبة في المدة)	٦٠٧ شهادة الاجير
٥٠٦ (باب منعة المطلقة) ✓	٦١١ (باب الشاهد واليمين)
٥١٣ ذكر تقدير المنعة الواجبة	٦٢٢ (باب الرهن)
٥١٧ ذكر اختلاف أهل العلم في الطلاق	٦٢٣ ذكر اختلاف الفقهاء في رهن
بعدم الخلوة	المشاع ٦٢٦ (باب ضمان الرهن)
٥٢٤ (باب الصلاة الوسطى)	٦٣٣ ذكر اختلاف الفقهاء في الاقتناع
٥٣٤ (باب القرار من الطاعون	بالرهن
	٦٤٠ قوله تعالى لا يكلف الله شيئا الا وسعها







Bibliotheca Alexandrina



0597956